



3 1761 09703986 1

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Digitized by the Internet Archive
in 2014

<https://archive.org/details/genesiserklrt00holz>

KURZER HAND-COMMENTÄR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG I:

GENESIS.



FREIBURG I. B.

LEIPZIG UND TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1898.

*Bibl. Lit.
Comment: (O.S.)
Mar*

G E N E S I S

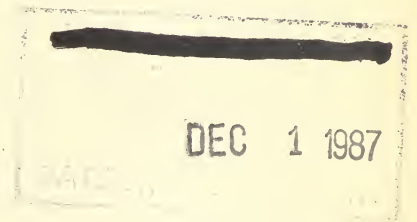
ERKLÄRT

VON

LIC. DR. H. HOLZINGER

STADTFARRER IN MÜNSINGEN (WÜRTTEMBERG).

MIT EINER ABBILDUNG.



*43405
10/11/98*

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1898.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

INHALT.

Einleitung.

	Seite
I. Inhalt des Hexateuchs und der Genesis	VII
II. Tradition und Selbstzeugnis über die Verfasser des Hexateuchs	VIII
III. Die Geschichte der Kritik	IX
IV. Die Quelle J	XVI
V. Die Quelle E	XVIII
VI. Die Quelle P	XIX
VII. Die Zusammenarbeit der Quellen	XXIII
VIII. Übersicht über die Quellenscheidung	XXV
IX. Stellenindex	XXVIII
Corrigenda	XXIX
Verzeichnis der Sigla	XXX

Erklärung.

A. Die Urgeschichte (Cap. 1 1—11 9)	1—123
I. Die Schöpfung der Welt (Cap. 1 1—2 4 ^a)	1—24
II. Das Paradies und der Sündenfall (2 4 ^b —3 24)	24—45
III. Kain und Abel. Kainiten und Sethiten Cap. 4 und 5	45—64
1) Kain und Abel 4 1—16	45
2) Die Kainitentafel 4 17—24	52
3) Die Sethiten bei J 4 25 26	57
4) Die Sethiten bei P Cap. 5	58
IV. Die Flut und Noah Cap. 6—9	64—93
1) Die Engelehen 6 1—4	64
2) Die Flutgeschichte 6 5—9 17	68
a) Die Flut nach P	69
b) Die Flut nach J	78
Anhang: Die literar- u. religionsgeschichtlichen Probleme der biblischen Flutüberlieferung	85
3. Noahs Weinbau, die Verfluchung Kanaans 9 18—27	89
V. Die Entstehung der Völker 10 1—11 9	93—113
1) Die Völkertafel Cap. 10	93
2) Der Turmbau zu Babel 11 1—9	109
VI. Die Überleitung zur Patriarchengeschichte 11 10—32	113—119
1) Die Semiten der Linie Arpachsad 11 10—26 (P)	113
2) Die Tholedoth Tharabs 11 27—32 (P und J)	117
Anhang: Die Quellen der Urgeschichte	120—123
1) Die verschiedenen Schichten von J	120
2) Das Verhältnis von P zu J in der Urgeschichte	123
B. Die Patriarchengeschichte Cap. 12—50	124—271
I. Abraham 12 1—25 18	124—173
a) Abraham nach P	124
b) Abraham nach JE	137
1) Die Wanderung nach Kanaan 12 1—4 ^a 6—9	137
2) Das Abenteuer Abrahams in Ägypten 12 10—20	138
3) Die Trennung von Lot Cap. 13 (ausscr v. 6 ^{abx} 11 ^b 12 ^{abx})	139
4) Der Krieg mit Kedorlaomer und die Begegnung mit Melchisedek Cap. 14	142

	Seite
5) Der Abrahamsbund Cap. 15	147
6) Hagar 16 1 ^b 2 4—14	151
7) Der Besuch der Himmlischen bei Abraham 18 1—15	153
8) Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha 18 16—19 28. Lots Töchter 19 30—38	154
9) Das Abenteuer in Gerar Cap. 20	159
10) Die Geburt des Isaak; Hagar und Ismael 21 1 ^a 2 ^a 6—21	161
11) Der Vertrag mit Abimelech von Gerar 21 22—34	162
12) Isaaks Opferung 22 1—19	163
13) Die Verheiratung Isaaks 22 20—24 67	165
14) Die arabischen Nachkommen Abrahams 25 1—4 (5 6 11 ^b) 18	172
II. Isaak 25 19—28 9	173—183
a) Isaak nach P	173
b) Isaak nach JE	175
1) Isaak in Gerar 26 1—33	175
2) Die Geburt Esaus und Jakobs, der Verkauf der Erstgeburt 25 21—26 ^a 27—34	178
3) Der Segen Jakobs 27 1—45	179
III. Jakob 28 10—37 1	183—219
a) Jakob nach P	183
b) Jakob nach JE	191
1) Die Theophanie in Bethel 28 10—22	191
2) Jakobs Heirat 29 1—30	193
3) Die Kinder Jakobs 29 31—30 24	195
4) Jakobs Reichwerden und Flucht 30 25—32 3	199
5) Die Begegnung mit Esau 32 4—33 17	207
6) Jakob in Kanaan 33 18—20 34 35 1—8 16—22	212
IV. Joseph und seine Brüder	219—267
a) Der Bericht von P	219
b) Der Bericht von JE	223
1) Joseph nach Ägypten verkauft Cap. 37	223
2) Juda und Thamar Cap. 38	227
3) Joseph im Gefängnis Cap. 39 und 40	230
4) Joseph am Hofe des Pharao Cap. 41	234
5) Das erste Zusammentreffen mit den Brüdern Cap. 42	239
6) Die zweite Reise der Brüder Cap. 43 44	241
7) Joseph giebt sich zu erkennen und ladet zur Übersiedlung nach Ägypten ein Cap. 45	244
8) Die Übersiedlung Jakobs nach Ägypten 46 1—5 28—34 47 1—4 5 ^a 6 ^b 12 27 ^{az:β}	248
9) Josephs Agrarpolitik 47 13—26	249
10) Jakobs Massnahmen vor seinem Tod 47 29—31 48 1 f. (7) 8—27	252
11) Der Segen Jakobs 49 1 ^b —27 (28 ^{abα})	255
12) Jakobs Tod und Begräbnis. Josephs Stellungnahme zu den Brüdern 49 33 ^β 50 1—11 14—20	265
Anhang zur Patriarchengeschichte	267—271
Alphabetisches Register	272

Abbildung.

Das babylonische Weltbild

Einleitung.

I. Inhalt des Hexateuchs und der Genesis. Die Genesis ist das erste Buch des Hexateuchs. Der Hexateuch d. h. der Pentateuch (bei MT und LXX ohne Titel, bei den späteren Juden תורה [ה], im NT [ὁ] νόμος, [ὁ] νόμος Μωσέως, [ὁ] νόμος κυρίου, [ὁ] νόμος τοῦ θεοῦ, nach der Einteilung in fünf Bücher bei den Rabbinen תורה [ה] תורה, bei den Kirchenschriftstellern ἡ πεντάτευχος sc. βιβλος, auch ὁ πεντάτευχος, *Pentateuchus* sc. *liber*, später auch *Pentateuchum*) samt dem Buch Josua (MT יהושע, LXX Ἰησοῦς und Ἰησοῦς υἱὸς Ναυή) will zeigen, wie Gott sich ein Volk zu seinem besondern Dienst hergestellt hat, wie die Theokratie, oder, was die der durchgeführten Grundauffassung besser entsprechende Bezeichnung ist, die Hierokratie des jüdischen Wesens entstanden ist.

Der Pentateuch, eine Verbindung von Erzählung und Gesetzgebung, hebt weit ausholend mit der Welterschöpfung an, weist dem Volk Israel seinen Platz in der Völkerwelt an, erzählt dessen Anfänge und dann seine Konstituierung durch Mose, der es aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, in einer ausführlichen Gesetzgebung ihm sein Sittengesetz, bürgerliches Recht und eine genaue Cultusordnung giebt und auch noch die Ansiedlung des Volkes einleitet. Der Pentateuch ist ein Torso ohne das Buch Josua, das den Abschluss der von Mose begonnenen Ansiedlung des Volkes in Palästina erzählt.

Der Einteilung des Pentateuchs in fünf Bücher hat KUENEN mit Recht das Lob der Natürlichkeit gezollt. Gen und Dtn heben sich von selbst ab; das Mittelstück hätte sich durch Einschnitt zwischen Num 10 10 und 11 auch halbieren lassen; die Dreiteilung mag die Symmetrie der Teile im Auge gehabt haben.

In der Genesis (bei MT בְּרֵאשִׁית, bei LXX γένεσις [γένεσις]) hebt sich zuerst (1 1—11 9) die Urgeschichte ab. Diese Urgeschichte will, als Ganzes genommen, dem Volk Israel nicht sowohl seine natürliche, geographisch-ethnologische Stelle anweisen, sondern seine Bedeutung als des Volkes der Erwählung und Offenbarung sichern. Diese Urgeschichte ist beherrscht einerseits von der Vorstellung der widersittlichen Entwicklung der Menschen, die gleich nach der Schöpfung anhebt und bald eine Höhe erreicht, die die Vertilgung der Urmenschheit durch Gott herausfordert; das Correlat dazu ist das andere Leitmotiv, dass Gott nicht nur strafend einschreitet, sondern aus der argen Welt ein Volk aussondert, das sein Eigentum sei; aus der Flut wird ein gottesfürchtiges Geschlecht gerettet. Dass das Volk Israel in der That das erwählte ist, wird genealogisch aufs sorgfältigste nachgewiesen: eine ununterbrochene Reihe

von Erstgeburten verbindet den Stammvater dieses Volks mit dem der Menschheit. Von der Urgeschichte leitet der Stammbaum des Erstgeborenen der nachflutlichen Menschheit bis zu Abraham (11 10–32) zur Patriarchengeschichte über (Cap. 12–50), in der die Einteilung in die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs mehr beabsichtigt als glatt durchgeführt ist. Erzählt wird hier, wie aus dem Blut des erwählten Stammvaters unter Ausscheidung von mancherlei Nebentrieben schliesslich eine auserwählte Familie mit zwölf Brüdern, den Stammvätern des Volks, entsteht. Zugleich wird noch das Werk des Mose vorbereitet durch die Erzählung von der Übersiedlung dieser Familie nach Ägypten. Durchzogen ist die Patriarchengeschichte von der Tendenz, den Anspruch des erwählten Volks auf das Land Kanaan zu begründen: dieser Anspruch beruht nicht nur auf verschiedenen göttlichen Verheissungen (15 7–16 26 3 28 13 48 4), sondern ist auch rechtlich fundiert: Abraham erwirbt ein Erbbegräbnis im Süden des Landes (Cap. 23), Jakob Grundbesitz im Norden (33 19, vgl. 48 4).

II. Tradition und Selbstzeugnis über die Verfasser des Hexateuchs. Die Meinung der Tradition ist, der Pentateuch sei von Mose, das Buch Josua von Josua abgefasst. Wo in den übrigen kanonischen Schriften des AT von einem Gesetzbuch des Mose die Rede ist, fragt es sich immer, ob damit der Pentateuch gemeint sei. Stellen wie Jos 17 8 8 30–35 23 6 I Reg 2 2–4 II Reg 14 6 18 6 12 beziehen sich auf das Dtn. Nur für die jüngsten Schriften hat man Grund anzunehmen, dass sie mit dem Gesetzbuch Mose's den Pentateuch meinen. In den Apokryphen gilt der Pentateuch als Schrift Mose's (JSir 24 23); zur Zeit Jesu ist diese Meinung festgewurzelt; Jesus selbst (vgl. Mk 12 26) und die Schriftsteller des NT haben sie geteilt. Ein Schwanken der Tradition ist nur betreffs der acht letzten Verse des Dtn vorhanden, die der Talmudtraktat Babla Bathra dem Josua zuweist. Im übrigen schliesst die Leugnung der Mosaicität des Pentateuchs nach dem Talmud vom Paradies aus.

Der Tradition steht schon die Zusammengehörigkeit von Pentateuch und Josua entgegen. Jedenfalls wird die Autorschaft Mose's für den Pentateuch in diesem selbst nicht behauptet. Zwar dass Mose Aufzeichnungen hinterlassen habe, historische Notizen (vgl. Ex 17 14 Num 33) und Niederschriften von Gesetzen (Ex 24 3 34 27 f. Dtn 28 58 29 19 20 26 30 10 31 9 24 26), wird wiederholt bemerkt, aber die Abfassung des Pentateuchs durch Mose wird damit nicht behauptet, vielmehr sind alle diese Stellen im Mund eines Referenten, der diese Niederschriften vor sich hatte oder vor sich zu haben glaubte, natürlicher. Für das Buch Josua liegt eine Notiz gleicher Art 24 26 vor, aber diese ist der Abfassung des Buchs durch Josua vielmehr entgegen, da sie von einem Eintrag Josua's in das Buch des Gesetzes Gottes redet.

Diese Schriften widersprechen der Tradition über ihre Autoren auf Schritt und Tritt. Es fehlt ihnen in offenkundiger Weise an Einheitlichkeit. Zahlreiche Dubletten und Differenzen, wie z. B. die verschiedenen Namen der Weiber Esau's (26 34 28 9 und 36 2 f.), oder dass Benjamin nach Cap. 42 ff. ein zarter Knabe, 46 21 plötzlich der kinderreichste seiner Brüder ist, beweisen, dass in der Genesis verschiedene Überlieferungen zusammengearbeitet sind. Dass diese Zusammenarbeit nicht das Werk Mose's ist, ergibt sich daraus, dass auch in der Erzählung der

nachfolgenden Bücher Wiederholungen und schroffe Widersprüche wiederkehren. Die Pentateucherzählungen über Mose sind als Selbstbiographie unmöglich. Da nun die Genesis mit den nachfolgenden Teilen des Pentateuchs aufs engste zusammenhängt, so fällt damit auch für sie die Autorschaft Mose's. Die Gesetzgebung des Pentateuchs endlich weist ebenfalls so zahlreiche Parallelen und Differenzen auf, dass auch davon abzusehen ist, die Gesetze des Pentateuchs seien ursprünglich Niederschrift Mose's und dann etwa von einem Späteren in den geschichtlichen Rahmen gebracht worden.

Ebenso machen in Jos widerspruchsvolle Angaben wie 8 2 f. und v. 10 es unmöglich, dass der Bericht über die Eroberung des Westjordanlandes von Josua selbst stammt; kein Feldherr berichtet so über eigene wohlgelungene Aktionen.

Eine Bestätigung dafür, dass Ex — Dtn und Jos nicht Selbstbiographien sind, bietet die Art und Weise, wie von Mose und Josua geredet wird, aus formellen (vgl. Num 15 22 f.) und sachlichen Gründen (vgl. Ex 6 26 f. Num 12 3 Jos 4 14).

Dazu kommen endlich Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs, die sich durch den ganzen Hexateuch hindurchziehen.

Das Schwanken der Angaben über Ereignisse der Zeit Mose's und Josua's zeigt, dass der Hexateuch nicht mehr auf Grund lebendiger Erinnerung berichtet, sondern einer späteren Zeit angehört. Es liegen dafür aber auch positive Beweise vor. In einer ganzen Reihe von Stellen wird ausdrücklich gesagt, dass von einer fernen Vergangenheit die Rede ist (vgl. z. B. Gen 12 6 13 7 Dtn 2 12 Lev 18 24 f.; Gen 19 37 f. Dtn 3 14 Jos 4 9 7 26 8 28 13 13 14 14 15 63 16 10; Dtn 3 11 auch Dtn 34 10); dazu kommen Citate aus Büchern, die sicher schon auf die Zeit Davids zurückblicken (Num 21 14 f. Jos 10 12 f., vgl. I Sam 1 18, auch I Sam 18 17 25 28), der Gebrauch von Ortsnamen, die nach sonstiger Ansicht erst nach der Eroberung aufkamen (so Gen 14 14 Dtn 34 1 Num 14 45 Dtn 1 44 vgl. Jdc 1 17), die Voraussetzung des israelitischen Königtums (Gen 36 31) oder der westjordanische Standpunkt des Pentateuchs (z. B. Dtn 1 1 5 44 1 46 49 und sogar 3 8, anders 3 20 25 11 30; ferner Num 22 1 32 32 34 15 36 14; vgl. auch die Orientierung Ex 27 12 Num 2 18 3 23).

III. Die Geschichte der Kritik (vgl. A. WESTPHAL, *les sources du Pentateuque* I, 1888). a) In den ersten Jahrhunderten n. Chr. wurden da und dort in häretischen Kreisen Bedenken gegen die Mosaïcität des Pentateuchs laut. Sie beruhen aber mit ganz wenigen Ausnahmen nicht auf literarischen Beobachtungen, sondern wesentlich auf religiös-sittlichen Werturteilen über den Inhalt. Aus dem Kreis der mittelalterlichen jüdischen Gelehrsamkeit sind die Namen eines Rabbi JIṢCHAK BEN JASUS und des IBN ESRA zu erwähnen, als solcher, die einzelne literarische Schwierigkeiten gesehen haben (Gen 36 31 ff. und Dtn 34 1–12 1 1 31 9 Gen 12 6 22 14 Dtn 3 11). In der Zeit der Reformation hat CARLSTADT eine wirklich methodische Untersuchung literarkritischer Art angestellt, und von LUTHER weiss man, dass er die Erkenntnis, die Bücher Mosis seien nicht von diesem geschrieben, gar nicht schwer genommen hätte (vgl. W. WALTHER *Schr. d. Vereins f. Ref.-Gesch.* 35 S. 73). CALVIN hat die Tradition über das Buch Jos aufgegeben.

b) Diese Ansätze hatten in der deutschen protestantischen Theologie keine weiteren Folgen. Die mosaïsche Abfassung des Pentateuchs stand dem Luthertum fest, vollends nachdem CARPZOV sie 1721 gegen alle bisherigen Angriffe aufrecht erhalten hatte. Zweifel an der Tradition sind zunächst von katholischer Seite und

von philosophischen Schriftstellern vorgetragen worden. Für die katholische Theologie ging ein wirksamer Anstoss von dem niederländischen Juristen ANDREAS MASIUS (DU MAES; in der Vorrede zu seinem Jos-Kommentar 1574) aus, der in Anlehnung an die Legende des IV. Esrabuchs, wornach dem Esra der 588 v. Chr. verloren gegangene Pentateuch aufs neue geoffenbart wurde, annahm, Esra habe den Hexateuch in gelehrter literarischer Arbeit aus zerstreuten Urkunden zusammengestellt. BENTO PEREIRA und JACQUES BONFRÈRE, jener ein spanischer, dieser ein flämischer Jesuit, haben die Meinung festgehalten, der Pentateuch sei in der Hauptsache von Mose, aber anerkannt, dass verschiedenes darin stehe, das erst später geschrieben sei. Eben dahin hat sich HOBBS in seinem Leviathan 1651 geäußert, mit besonderer Betonung, dass es nicht angeht, die Anachronismen des Pentateuchs aus dem Prophetencharakter Mose's zu erklären. Wenige Jahre nachher, 1655, hat der französische Schriftsteller ISAAK DE PEYRÈRE zwar die Annahme, dass mosaische Urkunden zu Grunde liegen, festgehalten, aber angenommen, dass diese nicht in den Originalen, sondern in Auszügen und späten Abschriften zusammengestellt worden sind.

In methodischer Weise ist das Problem von SPINOZA im Tractatus theologico-politicus 1670 angefasst worden. Er verlangt für die Schrifterklärung ein historisches, von theologischen Vorurteilen wie von rationaler Willkür sich fernhaltendes Verfahren. Die Anwendung dieser Betrachtung auf den Pentateuch ergibt, dass dieser viele Jahrhunderte nach Mose geschrieben ist. Nur die Urkunden, die im Pentateuch selbst dem Mose zugeschrieben sind, rühren von ihm her. Ebenso ist Jos mehrere Jahrhunderte nach Josua geschrieben. Der Hexateuch bildet mit Jdc, Ruth, Sam, Reg zusammen ein historisches Werk, dessen Autor Esra ist. Dieser hat seine Erzählung aus verschiedenen Schriftstellern gesammelt, bisweilen einfach abschreibend; aber auch die Gesetzesurkunden hat er nicht einfach reproduciert, sondern sie zugleich den Bedürfnissen seiner Zeit angepasst. Aus der schriftstellerischen Unvollkommenheit dieser Bücher, dem vielfachen Mangel an Ordnung und Zusammenhang, dem Vorkommen von Wiederholungen und Widersprüchen, hat SPINOZA dann noch geschlossen, dass Esra die letzte Hand an sein Werk nicht mehr legen konnte. Unter den zahlreichen Gegnern Spinozas hebt sich RICHARD SIMON als derjenige ab, der in seinem epochemachenden Werk der *histoire critique du vieux Testament* 1685 das Problem wesentlich gefördert hat. Er hat anerkannt, dass die Entstehung des Pentateuchs ein literarkritisches Problem ist. Dessen Lösung hat er in der Annahme des Instituts prophetischer Archivare im Volk Israel gefunden. Diese haben von den Tagen Mose's bis auf Esra herunter nicht nur über die Ereignisse ihrer Zeit die Akten niedergelegt, sondern auf Grund prophetischer Inspiration — damit soll die Hypothese theologisch unverfänglich werden — das von ihren Vorgängern gesammelte Material je und je in neue Form gebracht durch zeitgemässe Änderungen, Abstriche oder Zusätze. Die jetzigen Texte sind Auszüge aus den umfangreicheren älteren Memoiren. Zum Zustand der Texte haben dann auch Zufälligkeiten beigetragen; namentlich der vielfache Mangel von Ordnung erklärt sich daraus, dass die Bücher auf kleine lose Blätter geschrieben waren, die über einander gerollt wurden, woraus leicht mancherlei Verwirrung entstehen konnte. Einen weiteren

Fortschritt in der Methode hat dann LE CLERC in den 1685 anonym erschienenen Sentimens, einer Auseinandersetzung mit SIMON, gemacht. Die Bezeichnung des Pentateuchs als Gesetz Mose's ist denominatio a potiori; neben mosaischen Urkunden sind auch jüngere Elemente darin. Die Hauptsache aber ist, dass LE CLERC für die Frage nach dem Autor oder Redaktor die Grundsätze der Tendenzkritik aufgestellt hat. Man muss womöglich die Absichten des Autors aufweisen und die Meinungen und Ereignisse, auf die er anspielt. Von da aus findet er, der Autor des Pentateuchs habe nach 722 in Chaldäa gelebt; aber da auch die Samaritaner den Pentateuch haben, so ist der Gesuchte nicht Esra, sondern der II Reg 17 28 genannte Priester.

c) Die Erkenntnis, dass der Pentateuch aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, stellt als nächste Aufgabe, die verschiedenen Bestandteile neu herauszuschälen. In bahnbrechender Weise ist diese Arbeit von dem französischen Arzt JEAN ASTRUC begonnen worden, der die Abfassung der Genesis samt Ex 1 f. durch Mose mit der Annahme verschiedener von ihm benützter mémoires verständlich machen wollte (Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genese, 1753 anonym erschienen). Den Schlüssel für die Analyse fand ASTRUC im Wechsel der Gottesnamen אלהים und יהוה und konstatierte zunächst zwei Quellen (mémoires), eine elohistische (A) und eine jehovistische (B), sah aber, dass er mit diesen beiden nicht ausreichte und stellte schliesslich zwölf mémoires fest, von denen aber nur A und B eigentliche Quellen sind; die andern sind bloss Fragmente. Mose hat diese Elemente in vier Kolonnen zusammengestellt; die Verschmelzung der Kolonnen ist erst später erfolgt. Unabhängig von ASTRUC, dessen Buch in Frankreich nicht beachtet, in Deutschland von JOH. DAV. MICHAELIS und J. F. W. JERUSALEM abgelehnt wurde, hat JOH. GOTTFR. EICHHORN (Einleitung in d. AT 1780—83) dessen Arbeit in einer vollständigeren Weise noch einmal gethan und Gen mit Ex 1 f. in den Elohisten und Jehovisten und einige wenige spätere Zusätze zerlegt, auch schon eine Charakterisierung der Quellen unternommen, mit Beobachtungen, die heute anerkannt sind. Von der Zusammenarbeit der Quellen durch Mose kam er später ab. Den nächsten bedeutenden Fortschritt hat KARL DAV. ILGEN gemacht (die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs, I Urkunden des ersten Buchs von Mose 1798) mit der Entdeckung, dass zwei elohistische Quellen zu unterscheiden sind. Die Unterscheidung von drei Quellen — die Möglichkeit eines zweiten Jehovisten hat ILGEN offen gehalten — ist zur Anerkennung freilich erst durch HUPFELD, 1853, gebracht worden. Die erste Phase der neueren Pentateuchkritik, die ältere Urkundenhypothese, schliesst mit ILGEN ab.

d) In England hat ein katholischer Theologe, ALEXANDER GEDDES (The holy Bible, I Pentateuch and Josua 1792, und Critical Remarks, I, on the Pentateuch 1800) die (zwei) Hauptquellen in kleinere Elemente aufgelöst und den Pentateuch aus Fragmenten zusammengesetzt gedacht, die erst durch den Redaktor in Zusammenhang gekommen sind. Die Errungenschaft der ältern Urkundenhypothese (abgesehen von ILGEN) ist dabei durch die Anerkennung zweier, je einem besondern Kreis entstammender Reihen von Fragmenten festgehalten worden. Diese Fragmentenhypothese ist in Deutschland durch JOHANN SEVERIN VATER (Kommentar über

den Pentateuch 1802—1805) eingeführt worden, mit Preisgabe der Verteilung der Fragmente auf zwei Reihen. Die Zusammenstellung durch Mose hat VATER entschieden abgelehnt und eine allmähliche Entstehung des Pentateuchs durch fortschreitenden Zuwachs angenommen. Das Wahrheitsmoment dieser Hypothese ist, dass auch die Hauptquellen nicht aus einem Guss sind und dass thatsächlich in einzelnen Fällen Fragmente vorliegen.

Der damals fünf und zwanzigjährige WILH. MART. LEBRECHT DE WETTE war in selbständiger Untersuchung zu Resultaten gelangt, wie VATER sie ihm zuvorkommend veröffentlicht hatte. Er hielt diese Untersuchungen zurück und hat nun in „Beiträgen zur Einleitung in das AT“ (II Kritik der mosaischen Geschichte 1807), die literarkritische Arbeit zwar nicht mit gleichmässiger Bestimmtheit aber in der Hauptsache als mit dem Resultat der Fragmentenhypothese abgeschlossen voraussetzend, auf dieser Grundlage die historische Kritik in Angriff genommen mit dem Ergebnis, dass der Inhalt des Pentateuchs aus Mythen und unsichern alten Sagen bestehe. Auch die Gesetze gehören in spätere Zeit und sind „juridische Mythen“. Der Pentateuch, als Geschichtsquelle unbrauchbar, hat Existenzrecht und noch höheren Wert als Denkmal des Geistes und Charakters der betreffenden Dichter (ganz ähnlich in Einleitung 1. u. 2. Aufl.).

Unter den Auseinandersetzungen mit VATER und DE WETTE war eindrucksvoll der Versuch des neunzehnjährigen HEINRICH EWALD die Einheit der Genesis zu retten (die Komposition der Genesis 1823). Andere, wie BERTHOLDT und FRIEDRICH BLEEK haben, an literarischer Kritik festhaltend, sich bemüht, die historische Kritik in engeren Grenzen zu halten, mit besonderem Erfolg BLEEK, dem DE WETTE (Einleitung 3. Aufl.) bedeutende Zugeständnisse machte. Der Streit wurde neu entfacht durch ANTON THEODOR HARTMANN (1831), der den Abschluss des Pentateuchs in das babylonische Exil verlegte und die Möglichkeit von mosaischen Urkunden leugnete, da Mose wahrscheinlich gar nicht habe schreiben können. Ihren Höhepunkt erreichte die Schule DE WETTE's in GRAMBERG (krit. Geschichte der Religionsideen des AT 1829), VATKE (die Religion des AT I 1835) und GEORGE (die älteren jüdischen Feste 1835), die mit historischer Sachkritik die Entwicklung des Kultus ins Auge fassten, wobei VATKE und GEORGE die GRAF'sche Hypothese, abgesehen von deren literarkritischer Grundlage, erreicht haben.

e) Einen Rückschlag gegen die Fragmentenhypothese bildet die Ergänzungshypothese, die schon DE WETTE in den Beiträgen nebenbei aufgestellt, EWALD in einer Anzeige von J. J. STÄHELIN's kritischen Untersuchungen (1830) in StK 1831 S. 595—606 (auch im Jahrb. f. wissensch. Kritik 1831) ins Auge gefasst, aber selbst abgelehnt hatte. Mit Rücksicht auf die Zusammenhangslosigkeit der jehovistischen Stücke hat BLEEK (de libri Geneseos origine atque indole historica observationes 1836) angenommen, dass sie von Anfang an als Ergänzung der elohistischen Quelle geschrieben und nie eine selbständige Quelle gewesen sind. In Gen — Num sind also nur zwei Hände zu unterscheiden, der Elohist und der jehovistische Ergänzter, dessen Zuthaten freilich zum Teil aus anderweitigen Quellen entnommen sind. Eine dritte jüngere Quelle ist das Dtn. Hauptvertreter dieser Hypothese ist FRIEDRICH TUCH (Kommentar über die Genesis 1838): der Elohist ist Grundschrift, der gelegentlich aber auch אלהים schreibende Jehovist der Ergänzter. TUCH hat diese Be-

trachtung auch auf das Buch Jos angewandt. Für die Ergänzungshypothese hat sich DE WETTE (Einkl. 5. und 6. Aufl.) gewinnen lassen. Weitere Vertreter sind CAESAR VON LENGERKE und vor 1880 FRANZ DELITZSCH. Mutatis mutandis hat, übrigens nach einem Vorgang von S. MAYBAUM (vgl. BUDE Urgeschichte 276 Anm.), auch A. KLOSTERMANN (der Pentateuch 1893) eine Ergänzungshypothese vorgetragen, nur eben mit der Umkehrung, dass die erzählenden Partien des ersten Elohisten (P) kein selbständiges Quellenwerk, sondern redaktioneller Rahmen sind.

f) Eine Sonderstellung haben EWALD, KNOBEL und SCHRADER eingenommen. EWALD hat eine von DELITZSCH als Kristallisationshypothese bezeichnete Ansicht vorgetragen, wonach im Hexateuch neben einzelnen sehr alten Stücken mehrere — EWALD unterschied zuerst vier, dann fünf — umfassende Geschichtswerke vorliegen; der Autor des letzten ist der Redaktor von Gen — Num; später sind dazu noch einzelne Einschübe und das Dtn, sowie der Segen des Mose hinzugekommen. Ähnlich nur einfacher hat KNOBEL das Problem zurecht gelegt. SCHRADER endlich hat in der von ihm 1869 besorgten 8. Auflage von DE WETTE's Einleitung alle drei bisherigen Hypothesen zu ihrem Recht kommen lassen wollen und namentlich die Urkunden- und die Ergänzungshypothese verbinden wollen: der erste und der zweite Elohist sind Quellen, der Jehovist ist Redaktor und Ergänzter und hat in letzterer Eigenschaft verschiedenes ihm in mündlicher und schriftlicher Überlieferung zu Gebot stehende Material aufgenommen. Über das Werk des Jehovisten kam endlich der Deuteronomiker, der das Dtn bzw. dessen ursprünglich selbständig existierenden Kern, Cap. 4—28, eingeschoben und das Ganze überarbeitet und bis zum babylonischen Exil fortgeführt hat.

g) Die entscheidende Wendung zur heutigen Fragestellung hat HERMANN HUFFELD (die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung 1853), hundert Jahre nach Erscheinen von ASTRUC's Conjectures, herbeigeführt. Er gab die Ergänzungshypothese auf, erkannte den Jehovisten als Quelle an und nahm ILGEN's Unterscheidung eines älteren und jüngeren Elohisten (Grundschrift der Ergänzungshypothese und E nach der jetzt geläufigen Bezeichnung) wieder auf. Die drei Quellen sind von einem, aber nicht bloß kompilierenden, sondern selbständig arbeitenden Redaktor verbunden worden. Dazu hat E. RIEHM (die Gesetzgebung im Lande Moab 1854) der bei manchen Vertretern der Ergänzungshypothese sich findenden Identifikation des Jehovisten und Deuteronomisten ein Ende gemacht und die Eigenart und ursprüngliche Selbständigkeit des Dtn zur Anerkennung gebracht. Die Grundlage der heutigen kritischen Verhandlungen ist die neuere Urkundenhypothese. Diese unterscheidet vier, schon sprachlich und lexikalisch sich ziemlich scharf von einander abhebende (vgl. m. Hexat. § 13 23 34 43 51, STRACK Einkl. § 11), Hauptquellen oder richtiger Hauptschichten: den Priesterkodex (P; der erste Elohist, die Grundschrift der Ergänzungshypothese; bei DILLMANN A), den Elohisten (E; zweiter Elohist, bei DILLMANN B), den Jahwisten (J, bei DILLMANN C), das Dtn (D), und schreibt die Zusammenarbeit keinem Verfasser einer Quelle zu, sondern sieht sie als besondere redaktionelle Arbeit an. In der Genesis sind nur drei Hauptschichten vertreten: J, E und P. Vertreter dieser Hypothese sind EDUARD BÖHMER (Liber Geneseos Pentateuchicus 1860, das erste Buch der Thora 1862), THEODOR NÖLDEKE (Untersuchungen zur Kritik des AT's 1869), AUGUST DILLMANN (Kom-

mentar zum Hexateuch in kurzgef. exeget. Handbuch Gen⁶ 1892, Ex Lev² 1880, Num Dtn Jos² 1886), FRANZ DELITZSCH (Pentateuchkritische Studien in ZWL 1880), R. KITTEL (Geschichte der Hebräer I 1888), Graf BAUDISSION (die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums 1889), E. KÖNIG (Einleitung in das AT 1893), H. STRACK (Kommentar zu Gen — Num 1894 und Einleitung in das AT 1895). Über verschiedene Analysen der Quellen vor 1893, s. m. Hexat., Tabellen. Den Text der Quellen durch verschiedenen Druck hervorzuheben hat E. BÖHMER (Liber Geneseos Pentat. 1860) begonnen. Die neuesten Textausgaben dieser Art in P. HAUPT's Sacred Books of the Old Testament; es sind bis jetzt erschienen Leviticus von S. R. DRIVER (und H. A. WHITE) 1894, Josua von W. H. BENNETT 1895, Genesis von C. J. BALL 1896. Übersetzungen mit Quellenscheidung geben E. KAUTZSCH und A. SOCIN. die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt 1888, 2. Aufl. 1891. E. KAUTZSCH die h. Schrift des AT übersetzt 1890—94, 2. Aufl. 1896, erschienen.

Mit der neueren Urkundenhypothese verbindet aber die überwiegende Mehrzahl ihrer Vertreter die Graf'sche Hypothese d. h. die mit einer bestimmten Vorstellung von der Entwicklung der alttestamentlichen Religion Hand in Hand gehende Annahme, dass die Quellen ihrem Alter nach in der Reihenfolge J und E, D, P anzuordnen sind und dass die jüngste Schicht, P, in und nach dem babylonischen Exil entstanden ist. Diese Ansicht hat EDUARD REUSS schon im Anfang der dreissiger Jahre gewonnen und 1834, ein Jahr vor dem Erscheinen der Schriften von VATKE und GEORGE, in einer Vorlesung vorgetragen, ohne es zunächst zu wagen, damit vor die weitere Öffentlichkeit zu treten; eine später dahingehende Äusserung von ihm bei ERSCH und GRUBER („Judentum“ 1850) fand keine Beachtung. Auch P. DE LAGARDE hat schon vor GRAF diese Ansicht gewonnen (Symm. I 55 116 f.). Eine Vorarbeit hat dann J. W. COLENSO Pentateuch and Book of Joshua critically examined, 7 Bände 1862—79, gegeben, indem er ohne es auf Quellenscheidung abgesehen zu haben, im ersten Band gerade die Berichte der Grundschrift als die am meisten unhistorischen aufwies. Im Jahr 1865 (Titel 1866) liess K. H. GRAF, einer der Zuhörer in REUSS's eben genannter Vorlesung, erscheinen „die geschichtlichen Bücher des AT's, zwei historisch-kritische Untersuchungen“. Er hat zuerst nur die Gesetzgebung in Lev und was in Ex und Num damit zusammenhängt als den jüngsten Teil des Pentateuchs, insbesondere als hinter dem Dtn anzusetzen erkannt, aber dann durch Einwendungen KUENEN's gegen die Zerteilung von P sich berichtigen lassen und noch 1866 in einer Privatzuschrift an KUENEN, 1869 öffentlich den letzten Schritt gethan und die ganze „Grundschrift“ (P) hinter das Dtn gesetzt. Die Durchführung der GRAF'schen Hypothese ist vor allem das Werk KUENEN's und WELHAUSEN's. Hauptsächlich an letzteren Namen hat sich bei uns das Odium gehängt, dessen die GRAF'sche Hypothese in weiten Kreisen sich erfreut. Literarisch vertreten ist diese Ansicht, abgesehen von Einzeluntersuchungen, durch folgende Erscheinungen:

ABRAHAM KUENEN, Godsdienst van Israel 1869 f., historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, I, 2. Aufl. 1885 (deutsch von TH. WEBER 1887); eine Reihe von Abhandlungen in der Leidener Theologisch Tijdschrift 1870—1890; gesammelte Abhandlungen (nach KUENEN's Tod 10. 12. 1891) übersetzt von H. BUDE 1894.

- AUGUST KAYSER, das vorexilische Buch der Urgeschichte 1874.
- JULIUS WELLHAUSEN, Composition des Hexateuchs, JdTh 1876 f., neugedruckt in Skizzen und Vorarbeiten 1885, erweitert 1889; Geschichte Israels I, 1878, 2. u. ff. Ausgaben 1883 etc. unter dem Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels“; Abriss der Geschichte Israels und Judas, Sk. u. Vorarb. erstes Heft 1884; Israelitische und jüdische Geschichte 1894, 3. Ausg. 1897.
- HERMANN SCHULTZ, alttestamentliche Theologie, von der 2. Aufl. 1878 an.
- EDUARD REUSS, l'histoire sainte et la loi 1879 (Band III in La Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaires); Geschichte der h. Schrift des AT's 1881, 2. Ausg. 1890; das Alte Testament (aus dem Nachlass herausgegeben von ERICHSON und HORST), Band III 1893.
- W. ROBERTSON SMITH, the Old Testament in the Jewish Church 1882, 2. Ausg. 1892 (deutsch von ROTHSTEIN 1894); the Prophets of Israel 1882, neue Ausgabe mit wertvoller Einleitung und wichtigen Hinzufügungen von CHEYNE 1895.
- KARL BUDDE, die biblische Urgeschichte 1883; die Bücher Richter und Samuel 1890; Abhandlungen in ZATW seit 1883.
- BERNHARD STADE, Geschichte des Volkes Israel I 1887, 2. Aufl. 1889, II 1888; Abhandlungen in der von ihm herausgegebenen ZATW seit 1881.
- S. R. DRIVER, an Introduction to the Literature of the Old Testament 1891, 5. Aufl. 1894 (übers. von ROTHSTEIN 1896).
- CARL HEINRICH CORNILL, Einleitung in das AT 1891, 3. u. 4. Aufl. 1896.
- B. W. BACON, the Genesis of Genesis, 1892.
- H. HOLZINGER, Einleitung in den Hexateuch 1893.
- R. SMEND, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 1893.
- G. WILDEBOER, die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, holländisch 1893, in deutscher Übersetz. von RISCH, 1895.
- J. BENZINGER, Hebräische Archäologie 1894.
- W. NOWACK, Lehrbuch der hebräischen Archäologie 1894.
- E. KAUTZSCH, Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, Beilage zu E. KAUTZSCH die h. Schrift des AT's übersetzt 1894; Sonderabdruck 1897.
- KARL MARTI, Geschichte der israelitischen Religion, 1894 zweite, 1897 dritte Aufl. von A. KAYSER's Theologie des AT's.

Selbstverständlich fehlt es auch nicht an Widerspruch, gegen die Pentateuchkritik überhaupt, gegen die neuere Urkundenhypothese im besondern und gegen die GRAF'sche Hypothese am meisten. Die Tradition über die Autorschaft des Pentateuchs hat C. F. KEIL im biblischen Kommentar von KEIL und DELITZSCH (Gen Ex³ 1878, Lev Num Dtn² 1870, Jos Jdc Ruth² 1874) und in seinem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das AT³ 1873 und A. KÖHLER, Lehrbuch der biblischen Geschichte 1875—1893, dieser mit der Modifikation vertreten, dass das ganze im Pentateuch verzeichnete Recht teils direkt, teils indirekt auf Mose zurückzuführen ist. Zur neueren Urkundenhypothese verhält KLOSTERMANN sich ablehnend. Vertreter der neueren Urkundenhypothese, welche die von der GRAF'schen Hypothese angenommene Reihenfolge der Quellen, insbesondere die späte Entstehung von P nicht annehmen, sind schon genannt. Von Gegnern der modernen Pentateuchkritik seien noch genannt W. H. GREEN, The Hebrew Feasts 1885 (deutsch von O. BECHER

1894), JAMES ROBERTSON, *The Early Religion of Israel* (nach der 4. Aufl. deutsch von C. v. ORELLI 1896), J. HALÉVY, *recherches bibliques* 1895, und F. HOMMEL, die altisraelische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897. Doch dürften die Propheten, die jetzt schon die sogenannte moderne Pentateuchkritik unter dem alten Eisen sehen, etwas voreilig gewesen sein.

IV. Die Quelle J. Von den vier Haupturkunden sind am nächsten unter sich verwandt J und E, so dass gerade ihre Scheidung am meisten Schwierigkeiten bereitet. Ihr Hauptunterscheidungsmerkmal ist der Gebrauch verschiedener Gottesnamen bis Ex 3, יהוה beim Jahwisten, אלהים beim Elohisten.

J ist ein Geschichtswerk. Wenn Gesetze mitgeteilt werden, so geschieht es mehr in historischer Absicht. Inhaltlich umspannt J den ganzen Gegenstand des Hexateuchs (über die Fortsetzung s. in diesem HC BUDDÉ, Richter bes. S. XII—XV). Einscheidende Abweichungen des jahwistischen Geschichtsbilds vom elohistischen kommen abgesehen von dem Fehlen einer Urgeschichte aus E, in Gen nicht in Frage, sondern erst in der Überlieferung über Mose und Josua. Eine Charakteristik der Erzählungsweise von J hat die Schwierigkeit, dass dieselbe in den verschiedenen Partien je nach der Art des Gegenstands wechselt. Durchweg gilt, dass der dichterische Reiz der volkstümlichen Sage in dieser Wiedergabe erhalten ist. Das hängt ganz unmittelbar an dem Zurücktreten theologischer Mache. Dass eine Umbildung der Sagen im Sinn des Monotheismus stattgefunden hat, verraten einzelne heidnische Reste. Aber diese Umbildung ist, wie vor allem die Urgeschichte zeigt, eine sehr feinfühlig gewesene; bei der Durchführung des monotheistischen Gottesbegriffs ist „der leuchtende Schimmer des mythischen Hintergrunds“ geblieben und nur der „unverständliche Zauber“ entfernt worden. Die im Hintergrund stehenden religiösen und sittlichen Grundgedanken kommen ungesucht und unwillkürlich, aber darum nicht weniger eindrucksvoll zum Ausdruck; von einer didaktischen Tendenz von J darf man aber nicht reden. Abgesehen von einzelnen Ansätzen fehlt der Zwang eines Schemas. Um so höher ist die Kunst anzuschlagen, die sich in dem mühelosen Fluss der Erzählung offenbart. J ist ausgezeichnet durch gute Zusammenhänge, wie WELLM. es genannt hat durch „geschickte Verumständung“, durch einen guten natürlichen Pragmatismus auch da, wo Gott handelnd in den Gang der Dinge eingreift. Auch die unserem Geschmack oft weniger entsprechenden Etymologien von Personen- und Ortsnamen tragen dazu bei. Wenn die Namen der Helden aus besonderen Ereignissen begründet werden, so wird dadurch z. B. eine trockene genealogische Anzählung der Jakobssöhne vermieden. Wenn auffallende Ortsnamen durch Geschichten erklärt werden, so dient eine derartige örtliche Fixierung der Geschichte dazu, dieser mehr Halt und Eindruck zu verleihen. In der Patriarchengeschichte giebt J satte, abgerundete, zum Teil sogar breit dahinfließende Schilderungen, mit Anmalung von Szenen und höchst lebendigen Stimmungsbildern von grosser psychologischer Feinheit (vgl. in dieser Hinsicht aber auch Gen 3 Ex 41 ff.).

Wenn J auch keine Tendenzschrift ist, so kommen darum doch bestimmte Interessen und Anschauungen zum Ausdruck. Vor allem in der Patriarchengeschichte verrät die bestimmte Lokalstimmung ein ausgeprägtes Heimatgefühl. Aber nicht bloss im geographischen Sinn wurzelt diese Erzählung von J in natür-

lichem Boden, sondern sie ist entstanden und genährt im Volksboden und hat das Gepräge ihrer Herkunft bewahrt in ihrer Volkstümlichkeit, Urwüchsigkeit und Unbefangenheit. Es fehlt nicht an Nachklängen aus der kriegerischen Zeit des Volks, doch haben die Patriarchen, streng genommen schon keine Nomaden mehr, den wilden Charakter der Steppensöhne abgelegt und einen im ganzen bürgerlich friedlichen angenommen; aber sie sind keine weltfremden Heiligen, sondern zeigen natürliches Leben, namentlich die Zeichnung Jakobs ist eine sehr realistische. Bevorzugte Lieblinge Jahwes bezeugen sie eine ehrliche Frömmigkeit, die freilich nicht durchaus die Versittlichung des Charakters zur Folge hat, nach der wir zuerst fragen. Die Volkstümlichkeit der Erzählung kommt vor allem in zahlreichen Sittenschilderungen, sicher treuen Bildern israelitischen Volkslebens, zum Vorschein. Alles in allem geht eine nationale Grundstimmung durchs Ganze, die Freude am eigenen Volk, das Zweck und Mittelpunkt der Weltregierung Gottes ist, doch ohne unwahre Selbstüberschätzung gegenüber andern Völkern.

Im Hintergrund der Erzählung steht die feste Überzeugung von dem Walten eines überweltlichen Gottes. Die herrschende Gottesvorstellung ist eine geistige, aber nicht im abstrakten Sinn; der Gottesbegriff ist ein durchaus religiöser. Dazu kommt eine ernste sittliche Denkweise: speciell die Urgeschichte ist durchzogen von dem Gedanken, dass alles Verderben von der Sünde kommt. In auffallender Weise kontrastieren mit den prophetischen Grundgedanken und Anschauungen einzelne Elemente anderer Art: sittlich recht bedenkliches wird unbedenklich oder mit Behagen erzählt, volkstümlich naive oder gar dem Volksaberglauben und dem Heidentum entstammende Vorstellungen von Gott sind gelegentlich wirksam, — vom herrschenden Gottesbegriff nicht bewältigte Reste des Charakters der ursprünglichen Grundlage der Erzählung. Auf kultische und rein priesterliche Dinge geht diese Schrift nicht viel ein, obwohl ihr natürlich kultische Begriffe geläufig sind und obwohl die Patriarchensage ausschliesslich an Stätten verläuft, die später als uralte Heiligtümer gelten. Diese Stätten werden ihnen in der Regel durch Theophanien gewiesen und durch die Erscheinung Jahwes zugleich für alle Zeiten zu Opferstätten geweiht. Doch zeigt J auch dabei den Einfluss der prophetischen Anschauungen darin, dass ausgesprochen Heidnisches im alten volkstümlichen Kult aus der Erzählung stillschweigend entfernt ist: von Ascheren und Masseben ist nicht die Rede.

Wenn man von J als „dem Jahwisten“ redet, so ist damit nicht gesagt, dass diese ganze Schicht von einer Hand verfasst und eine ursprünglich einheitliche Conception sei. Vielmehr ist es bei der Urgeschichte ganz evident, dass in dieser Schicht Elemente verschiedener Herkunft vereinigt worden sind. Aber auch ausserhalb der Urgeschichte liegen Ungleichmässigkeiten vor, die an allmähliches Entstehen dieser Schicht denken lassen, so dass man also J nicht von einem Erzähler, sondern aus einem Kreis oder — cum grano salis — von einer Schule abzuleiten hat.

Verwickelt ist die Frage, ob J im Nordreich oder im Südreich entstanden ist. SCHRADER, REUSS und KUENEN haben sich für das Nordreich entschieden, KUENEN mit der Modifikation, dass der Grundstock von J dorthin weise, die Gesamtschicht eine judäische Umarbeitung des Ursprünglichen darstelle. Aber die Bevorzugung Hebrons, sowie die Rolle, die Juda in der Josephgeschichte spielt, weisen

doch auf jüdischen Ursprung dieser Quelle, und, wenn sie älter ist als E, so wird dieser Annahme auch das entgegenkommen, dass in der Patriarchengeschichte die nicht den späteren historischen Stämmen entsprechenden Figuren von Haus aus dem Bereich des Südens anzugehören scheinen; denn das legt es doch wenigstens nahe, dass auch die älteste literarische Fixierung dieser Sagen dem Südreich angehört.

Für eine Ansetzung der Abfassungszeit fehlen äussere Zeugnisse. Dass gerade J bei Hosea citiert werde, ist nicht zu beweisen. BUDDE's Deutung von Gen 9 25 führt auf die Zeit Salomos als terminus a quo; das Verhältnis von Lea und Rahel setzt die Teilung des Reichs voraus. Als terminus ad quem wird mit SCHRADER auf Grund von Gen 10 11 f. die Wende des 8. und 7. Jahrhunderts anzusehen sein. Es ist also die Zeit von etwa 850 bis etwa 700 offen zu halten.

V. Die Quelle E. Auch E ist ein Geschichtswerk, fängt aber wie bemerkt nicht mit einer Urgeschichte an, sondern setzt mit der Patriarchengeschichte ein (über die Fortsetzung nach Jos s. BUDDE, Richter). Über das Verhältnis der geschichtlichen Relation von E zu der von J s. o. Eine allgemeine Charakteristik der Erzählung von E begegnet denselben Schwierigkeiten, wie bei J. Hinter J bleibt E zurück in der Feinheit des Stils und in der Kunst der Verumständung; der Fluss der Darstellung lässt gelegentlich zu wünschen übrig. Zuweilen arbeitet E mit etwas gröberen Effekten als J, hat aber ebenso wie diese Darstellung auch fein angelegte und tief ergreifende Partien. Gegenüber der ungesuchten dichterischen Art von J fallen bei E — ausserhalb der Genesis — ausdrückliche poetische Citate auf. Die Schilderung von E ist auch hinsichtlich der Anschaulichkeit ein Pendant zu J; aber wenn J Scenen malt, so führt E konkrete Situationen durch zahlreiches, teilweise nebensächliches Detail herbei. Dazu gehören die Namen von Nebenfiguren und eine Reihe gelehrter Notizen. Wie J arbeitet auch E mit Lokalisierung der Ereignisse und zahlreichen Etymologien von Namen. Ein entscheidender Unterschied gegenüber J liegt darin, dass E vielmehr die Überlieferung nach Schematen und höheren Gesichtspunkten darstellt und modificiert: es fällt ein Bemühen um chronologische Ordnung und dann vor allem die Durchsetzung theologischer Gedanken auf; vgl. in dieser Hinsicht namentlich die Annahme einer stufenweise von der Verehrung eines namenlosen abstrakten Gottes durch die Väter zur Einführung der Jahweverehrung durch Moses fortschreitende Offenbarung.

Mit J hat E gemeinsam die bestimmte Lokalstimmung und auch noch volkstümliche Unbefangenheit und natürliche Frische der Schilderung. Mancherlei Altertümliches nimmt sich aber als gelehrtes Archaisieren aus: Ausdruck höheren Alters ist es nicht, da die Idealisierung der Patriarchen bei E unverkennbar weiter geht, als bei J. Dem entspricht es, dass auch das Nationalgefühl bei E gesteigert ist, zu einer Art Glaubensposition, die den thatsächlichen Verhältnissen ein „Dennoch“ entgegensetzt, denn ein daneben hergehender pessimistischer Zug — nicht in der Genesis! — zeigt, dass dieses Nationalgefühl nicht mehr natürliches Kraftgefühl ist. Auch in den religiösen und sittlichen Anschauungen kehrt der Gegensatz zwischen Konservierung volkstümlicher Vorstellungen und einer höheren Betrachtungsweise wieder. Namentlich die Unbefangenheit, mit der von Masseben und Götterbildern geredet wird, fällt auf. Aber für die Erzählung selbst ist derartiges

nicht mehr lebendig und wertvoll; diese steht auf einer Stufe der israelitischen Religion, auf der diese Dinge überwunden sind; sie hat sie aufgenommen aus gelehrtem Interesse an derartigen altertümlichen Sachen und sie zugleich geläutert und umgebildet: unter den fremden Göttern, die Jakob beseitigt, befindet sich ohne Zweifel auch der von Rahel gestohlene Teraphim, aus den Masseben sind Denksteine geworden, von Ascheren ist nicht die Rede. Massgebend sind die Gedanken der Propheten. Die Gottesvorstellung ist bei E gegenüber J eine theologisch fortgeschrittenere. Gott ist in den Ereignissen viel mehr die alles in allem wirkende Ursache, die Überweltlichkeit Gottes auch darin durchgeführt, dass Gott bei E weniger als bei J die Elemente zu seinen Dienern macht, sondern seine Wunder zum Teil in einer mehr abstrakten, durchaus supranaturalen, dabei freilich gelegentlich auch irrationaleren Weise thut. Dasselbe wiederholt sich in der Weise der Offenbarung: bei J tritt die Gottheit dem Menschen meist am hellen Tage und sichtbar entgegen, bei E entweder in Träumen und nächtlichen Visionen oder in Rufen vom Himmel herunter. Nur bei Mose, der auch hierin seinesgleichen nicht hat, wird eine Ausnahme gemacht. Den theologisch geläuterten Vorstellungen von Gott entspricht es, dass die Häupter Israels mit Vorliebe als Propheten gezeichnet werden, unter den Patriarchen Abraham, und dass diese Propheten eine Mittlerstellung zwischen Gott und der Gott ferner stehenden übrigen Menschheit einnehmen.

Durchaus prophetisch ist die hohe Wertschätzung von Sittlichkeit und Recht bei E. Bezeichnend dafür die umfangreichere, gerade auf Sitte und Recht sich beziehende Gesetzgebung.

E gehört sicher ins Nordreich: die Patriarchengeschichte wird an Orte des Nordreichs oder in den Negeb verlegt; in der Geschichte Josephs ist der Grossmütige und Führer unter den Brüdern nicht Juda, sondern Ruben. Die Frage nach der Zeit ist auch hier kompliziert durch Anzeichen, namentlich in der Geschichte der Gesetzgebung, die nahe legen, dass auch E nicht mit einem Wurf entstanden, sondern eine Schichtung ist. Aus einer Reihe von Anzeichen ergibt sich die Priorität von J (J¹) vor E und zwar auch vor den älteren Bestandteilen von E: so ist in der Patriarchengeschichte Gen 16 1–14 ursprünglicher als 21 9–19; unter den Parallelen Gen 26 6–12 (J), 20 (E), 12 10–20 (J² oder JE^s) ist 12 10–20 deutlich die jüngste, aber Cap. 20 weniger einfach als 26 6–12; dasselbe Verhältnis kehrt wieder bei 26 25^b–33 (J) und 21 22–31 (E); 30 17 f. erklärt E den Namen Issachar in einer für das spätere Empfinden weniger anstössigen Weise als J v. 14–16; auch ist es bezeichnend, dass E in der Josephgeschichte Midianiter an Stelle der später wie Amalek, Kaleb, Kain verschwundenen Ismaeliter hat. Für die zeitliche Ansetzung von E (E¹) ist entscheidend, einmal, dass das Nordreich noch als vorhanden vorausgesetzt ist, andererseits die da und dort zum Ausdruck kommende trübe Stimmung, die auf sichtlichen Niedergang des Nordreichs weist. Dazu kommt die starke Einwirkung der Theologie der Propheten. Das führt auf die Zeit vor 722, aber nicht allzuweit vor diesen Zeitpunkt, also eben etwa in die Mitte oder das dritte Viertel des 8. Jahrhunderts. Für die jüngeren Bestandteile von E wird meist die Zeit bis um 650 offen gehalten. Zur Entscheidung der Frage, ob diese im Nordreich oder im Südreich dazu gewachsen sind, fehlt es an Anhaltspunkten.

VI. Die Quelle P. P ist vorherrschend eine Sammlung von Gesetzen. Der

relativen Einheitlichkeit in der Sprache, der literarischen und geistigen Art steht zur Seite eine grosse Anzahl von Dubletten und Differenzen; beides zusammen beweist, dass P eine Sammlung von Produkten einer Schule ist. Diese Schule ist die jerusalemische Priesterschaft, die im babylonischen Exil die geistige Führung des jüdischen Volks übernommen hat. Daher hat man diese Schicht den **Priesterkodex (P)** genannt. Es sind innerhalb P wesentlich drei Schichten zu unterscheiden. Die eine, zu der die P-Stücke der Genesis in der Hauptsache gehören, ist nicht nur der Grundstock, an den die übrigen Schichten von P angefügt sind, sondern auch die Grundlage für die Schlussredaktion des Pentateuchs (in Jos liegt die Sache anders); es empfiehlt sich von da aus, für diese Schicht den Namen der **priesterlichen Grundschrift** beizubehalten, P^g; für eine zweite, in Lev vorliegende Schicht, hat KLOSTERMANN den Namen **Heiligkeitsgesetz** durchgesetzt, P^h; dazu kommen dann noch Zusätze und Novellen, P^x oder P^s. Am verbreitetsten ist nach KUENEN's Vorgang für P^g das Siglum P², für P^h das Siglum P¹. Da aber auch sonst besser bei den Bezeichnungen der Quellen von der zeitlichen Reihenfolge abgesehen wird, so ist vielleicht die Bezeichnung P^g, P^h, P^x oder P^s vorzuziehen.

In der Genesis kommt P^g (P²) und P^s zum Wort. P^g ist ein historisch-legislatives Corpus, genauer eine legislative Schrift mit historischer Aufreihung der Gesetze und historischer Substruktion, der Absicht nach kein Priestermanuale, sondern ein Volksbuch. Anlage und Umfang zeigen als Zweck, die Entstehung und die Ordnung des israelitischen Gottesstaats zu beschreiben: P^g erstreckt sich über den ganzen Zeitraum, den der Hexateuch umfasst. Auch die Erzählung von P^g ist ausser durch sprachliche Merkmale im engeren Sinn des Worts kenntlich durch grosse Gleichmässigkeit des Stils. Man stösst immer wieder auf dieselben Formeln, deren besondere Eigentümlichkeit das in juristisch abgewogenen Gesetzen ganz sachgemässe Bemühen um äusserste Genauigkeit und erschöpfende Vollständigkeit ist. Dadurch und durch die ausgesprochene Vorliebe für Wiederholung derselben Wörter und Wendungen wird auch die Erzählung breit und weitschweifig. Doch ist P^g darin noch relativ massvoll gegenüber P^s. Im Gegensatz zu der frischen, volkstümlichen konkreten Art von JE ist die Diktion von P eine mehr abstrakte und, wie sich schon in der Vorliebe für allgemeine Verba, wie **נָתַן, אָשַׁה**, kund giebt, eine wesentlich ärmere. Doch darf nicht übersehen werden, dass diese steife Gleichförmigkeit an ihrem Ort auch den Eindruck ruhiger Grösse und feierlicher Erhabenheit machen kann, wie das vor allem der Schöpfungsbericht von P zeigt. Als Vorgeschichte bis zur Gesetzgebung giebt P eine Urgeschichte und eine fortgesetzte Genealogie in festfügtem Schema (die Tholedoth). Bei den Patriarchen wird unter den Tholedoth der einzelnen Erzväter immer die Entwicklung und fortschreitende Reinkultur des Patriarchenhauses durch Abspaltung der Seitentriebe dargelegt. Die Summe eines Lebenslaufs ist immer „Geburt, Heirat mit einer ebenbürtigen Frau, Kindersegen, Reichwerden, Tod in reifem Lebensalter und Begräbnis bei den Vorfahren“. Die blossе Genealogie wird in der Patriarchengeschichte zweimal, Cap. 17 und 23, erweitert und Ex 11 verlassen.

Mit einer Darstellung in trockener Genealogie konnte ein Autor sich begnügen, wenn er den auf eine Formel ausgezogenen Stoff als bekannt voraussetzen durfte.

Dass P^g aber nicht Ergnzer im Sinn KLOSTERMANN's ist, ergibt sich daraus, dass P^g in der Urgeschichte (Schöpfung und Flut) und von Ex 11 an ausführlich erzählt. Trotz ihrer Abhängigkeit von JE (s. u. S. 123 und 267) ist diese Erzählung doch relativ selbständig. Einmal in der Gesamtaufassung, die aus dem überlieferten Stoff abgeleitet oder ihm gegenüber durchgesetzt ist. Den Grundgedanken, dass die Quintessenz von Schöpfung und Weltgeschichte die Theokratie, sachlich richtiger die jüdische Hierokratie ist, hat P^g nicht erfunden, aber er ist hier, ohne dass er irgendwo formuliert ausgesprochen würde, der absolut beherrschende und hat auch eine spezifische Wendung auf das „Levitische“ erhalten. Die von P^g gemeinte Hierokratie ist diejenige Form der Gottesherrschaft, durch die das Volk auch äusserlich zur religiösen Gemeinde, zur juridisch verfassten Kirche umgestaltet und der Einzelne auch im ganzen natürlichen Leben, in allen Äusserungen und Bethtigungen desselben einem Gesetz unterstellt wird, dessen leitender Gesichtspunkt die Erreichung der zur Teilnahme am sinnenfälligen religiösen Kult nötigen Reinheit auch des äusseren Menschen ist. Diese Hierokratie wird als Ziel der Weltentstehung und Weltentwicklung aufgezeigt, einmal durch den Nachweis, wie das Volk zu der von ihm beanspruchten Sonderstellung kam, und sodann, wie die heiligen Einrichtungen entstanden sind, in denen die Hierokratie sich vollzieht und vollziehen soll. Von hier aus sind die religiös-ethischen Erwägungen zu verstehen, nach denen P^g aus dem in JE gegebenen Stoff der Geschichte ausgewählt hat. Die Selbständigkeit von P^g kommt im weiteren zum Vorschein in der Verarbeitung des gegebenen Materials. Man hat von einer gelehrten Behandlung zu reden: durch konsequentes Archaisieren macht diese Quelle vergessen, dass sie den von ihr beschriebenen Vorgängen noch ferner steht als ihre Vorlagen; sodann zeigt sie gegenüber den mythischen Nachklängen der Urgeschichte in JE einen ausgesprochenen Zug rationaler Nüchternheit. Dazu kommt das Systematisieren: der Sinn für Ordnung, Mass, Zahl und System ist ein Charakteristikum dieser Darstellung.

Der ursprüngliche Inhalt der Überlieferung ist über der ihr gewordenen Behandlung abgesehen von den Namen so gut wie ganz verloren gegangen. Eine anschauliche Erzählung kommt nicht zu Stand. Im besondern die zeitlich so wohl geordnete Patriarchengeschichte schwebt bei dem fast völligen Mangel an Lokalisierung in der Luft. Der poetische Reiz ist verloren, an Wahrscheinlichkeit hat die Erzählung dabei aber nicht gewonnen; im Gegenteil: die Wiedergabe der Sagen bei JE lässt sich geniessen, ohne dass die Frage nach der Historicität in den Sinn käme; die breite Gelehrsamkeit, die in P^g aufgeboten ist, fordert diese Frage heraus, und die Kritik stösst dann nur allzubald auf Unmöglichkeiten.

Die religiösen Vorstellungen, welche diese Darstellung beherrschen, liegen klar zu Tag. In der Theologie der „Schule“ P steht voran die Absolutheit und schlechthinige Transscendenz Gottes. Diese ist in der Erzählung sorgfältig durchgeführt, auch bei Offenbarungen und Theophanien. Ein konkretes Wirken Gottes in der Welt, darin erweist sich diese Gottesidee als religiöse, wird natürlich geglaubt; die Absolutheit und Transscendenz Gottes kommt hiebei darin zur Geltung, dass Gott das ausschliessliche Agens in der Linie des Geschehens ist, das auf die Verwirklichung des göttlichen Weltplans hinausläuft. Von hier aus ist der theologische Pragmatismus in der Erzählung von P^g zu begreifen; die Allwirksamkeit

Gottes bringt gerade diese Darstellung in mechanischer Steigerung der Wunder und Unterdrückung der natürlichen Motive der geschichtlichen Handlung zum Ausdruck; das theologische Denken dieser Schule ist gröber als das der Propheten. Dass diese Schule aber auf eine intensive theologische Arbeit zurücksieht, zeigt der systematische Ausbau der Stufenfolge in der Offenbarung Gottes: die Urväter kennen Gott als אֱלֹהִים, den Patriarchen thut er sich als אֱלֹהֵי שְׂרַי kund, Mose erreicht die letzte Stufe, auf der Gott יְהוָה heisst. Dem entspricht es, dass bei P^s mit aller Entschiedenheit für die Zeit vor Mose kultische Verehrung Gottes durch die frommen Väter exstirpiert wird. Das Dogma ist hier Herr geworden über die Geschichte. — Die priesterlichen Tendenzen der Erzählung von P^s treten in der Gen nicht hervor.

Von der Darstellung bestimmter sittlicher Ideen bei P^s kann man abgesehen von der hohen Wertschätzung eines geordneten sittlichen Familienlebens nicht wohl reden. Nicht als ob das Sittengesetz für P^s nebensächlich wäre, es ist nur eben als das selbstverständliche nicht besonders behandelt. Dass die ‚Schule‘ P über ein geschärftes sittliches Empfinden verfügt, beweist die Purgierung der Patriarchengeschichte; alle unsauberen Geschichten sind getilgt, und soweit bei den Patriarchen Bilder von Persönlichkeiten erreicht werden, sind sie mit denselben auch ganz unvereinbar; die Patriarchen sind zu sittlichen Vorbildern gesteigert.

Wenn das Volk Israel den Zweck Gottes in der Welt darstellt, so entspricht dem ein gesteigertes Nationalbewusstsein. In der Gen kommt dieses wenigstens in dem Abscheu vor Mischehen zum Ausdruck. Wenn in der Völkertafel die Einheit des Menschengeschlechts gelehrt wird, so mag darin die messianische Hoffnung anklingen, die ja wohl auch dem Normalbild von den Zuständen zur Zeit Mose's und Josua's zu Grund liegt.

Vor allem wegen der Gesetzgebung von P ist diese Schicht in das Exil und die Zeit nach dem Exil zu datieren. Wirksam geworden ist diese Gesetzgebung erst durch Esra im Jahr 444. Die Annahme, dass Esra ein Korpus P^s + I^h vorlegte, wird trotz WELLM., isr. u. jüd. Gesch. 136 Anm. 2, festzuhalten sein. Diese Gesetzgebung war bisher unbekannt. Dann wird sie auch nicht allzulange vorher entstanden sein. Die Entwicklung der Religion Israels ist jedenfalls am verständlichsten, wenn die Gesetzgebung von P am Schluss steht. Die Erzählung von P^s ist jedenfalls jünger als JE. Eine Reihe von Einzelheiten weist auf Entstehung in oder nach dem Exil: wenn die Chronologie der historischen Bücher erst aus dem Exil stammt, so ist die des Pentateuchs noch jünger, denn sie kann nur nach rückwärts konstruiert worden sein. Die Datierung nach Jahr, Monat und Tag begegnet sonst zuerst bei Hes, Hag und Sach. Die Monate haben bei P^s nicht die alten hebräischen Namen, sondern werden gezählt wie bei Jer, Hes und dem R von Reg. Ferner legt P^s die babylonische Frühlingsära zu Grund, während in der Königszeit bei den Hebräern der Jahreswechsel in den Herbst fällt. Die Sorgfalt der Patriarchengeschichte um Reinhaltung des israelitischen Bluts entspricht den Anschauungen der nachexilischen Zeit in dieser Sache. Gen 17 6 16 35 11 lässt sich am besten als verklärte Erinnerung an das verschwundene Königtum verstehen; vor dem Exil hat man in religiösen Kreisen das Königtum anders beurteilt. Auch in drei, nicht von der eigentlichen Gesetzgebung von P^s festgesetzten Ordnungen verrät sich die Zeit:

Ex 16 22 f. ist der Sabbath einfach vorausgesetzt, die Beschneidung wird dem Abraham geboten, das Verbot des Blutgenusses in Gen 9 mag zu P^s zu weisen sein, jedenfalls ist die Meinung der Schule P, die Väter vor Mose, die kein Heiligtum und keinen Kult hatten, haben wie die Juden in Babylonien und in der Diaspora gelebt, die in Ermangelung eines Kultus mit diesen „Bundeszeichen“ ihr religiöses Volkstum bethätigen. Dazu kommt die Sprache, die nach den Nachweisen von WELLHAUSEN, C. V. RYSEL (*de elohistae pentateuchici sermone* 1878) und dann besonders von F. GIESEBRECHT (*Zur Hexateuchkritik: Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten* ZATW 1881, 177—276; vgl. auch die Nachprüfung RYSEL's und GIESEBRECHT's von S. R. DRIVER im *Journal of Philology* 1882, 201—236) die GRAF'sche Hypothese bestätigt. Da Esra sein Corpus 458 aus Babylonien mitbrachte, ist es dort entstanden, ist aber doch am wahrscheinlichsten nicht sein Werk, sondern ihm selbst als Fertiges in die Hand gelegt worden; doch vgl. ED. MEYER *Entstehung des Judentums* bes. 60 f.

VII. Die Zusammenarbeit der Quellen. Das im Jahr 621 veröffentlichte und der josianischen Kultusreform zu Grunde gelegte Gesetz ist sicher das deuteronomische, der Kern des Dtn. Es ergibt sich von da aus als Reihenfolge der Schichten des Hexateuchs JEDP. Für die Zusammenarbeit lassen sich bei dieser Vorstellung verschiedene Möglichkeiten denken. Die natürlichste und dem vorliegenden Thatbestand am besten gerecht werdende Vorstellung ist die, dass die Zusammenarbeit in drei Stadien allmählichen Zuwachsens verlaufen ist, also nach der Formel 1) J + E, 2) JE + D, 3) JED + P.

Die Verbindung von J und E zu JE, dem Jehovisten (Radikale von יהוה, Vokale von אלהים), durch R^{JE} weist relative Selbständigkeit gegenüber den Quellen auf, so pietätvoll diese auch, namentlich in der Gen, behandelt sind. Die Einsätze von R^{JE} zeigen einige sprachliche, mit D sich berührende Eigentümlichkeiten gegenüber J und E. Sachlich ist von R^{JE}, übrigens mehr in der Mosegeschichte, die theologische Behandlung der Geschichte gesteigert worden, nach Gesichtspunkten, die sich dem Gedankenkreis von D annähern. Gelegentlich hat diese Redaktion auch frei komponiert, namentlich Reden Jahwes. R^{JE} hat nicht einfach eine Kompilation vollzogen, sondern teilweise, namentlich in der Mosegeschichte mit Benutzung des Quellenmaterials neu erzählt. Daraus erklärt sich die grosse Schwierigkeit der Analyse von JE in manchen Partien. Beim kompilierenden Verfahren ist die Benutzung der Quellen eine verschiedenartige: z. T. wird gleichmässig gemischt, z. T. wird eine der beiden Quellen zu Grunde gelegt und aus der andern ergänzt; aus welchen Gründen das eine Mal J, das andere Mal E zu Grunde gelegt wird, lässt sich nicht mehr sehen. Verfolgt man die Verschiedenheit der Arbeitsweise von R^{JE} durch den Hexateuch, so wird es schwer anzunehmen, dass R^{JE} eine einzige Hand bedeutet; man ist genötigt, darunter eine längere und komplizierte literarische Arbeit zu verstehen, deren Abgrenzung von JE^s ja sogar von R^D oft schwierig ist.

Allzufrüh ist diese Arbeit nicht erfolgt. Die älteste Schicht in D und sogar P^s konnten noch die getrennten Urkunden benutzen. Dass R^{JE} jünger als D und P^s ist, folgt daraus nicht, da ja die ursprünglichen Urkunden neben JE fortexistiert haben können. Die Verwandtschaft von R^{JE} mit D führt auf die deuteronomistische Zeit; ob die Arbeit schon vor oder erst nach 621 begonnen worden

ist, lässt sich kaum entscheiden. Aus Gen 22 2 ergibt sich, dass sie, wie natürlich, in Juda erfolgt ist.

Spuren des zweiten Stadiums der Redaktion, R^D (JE + D) kommen in Gen nur an wenigen Stellen in Frage (vgl. 15 19 ff. 18 19 26 1^a 3^b 4 5).

Die Schlussredaktion R, die Vereinigung von JED und P, hat das ältere Werk JED möglichst geschont. Gestrichen wurde nur, wenn etwas schlechterdings nur ein Mal oder nur nach einer Auffassung erzählt werden konnte. In solchen Fällen hat im Pentateuch — anders in Jos — mit ganz wenigen Ausnahmen JED zu Gunsten von P bluten müssen. Daher ist P im Pentat. fast vollständig erhalten, vielfach in kleinen im Kontext von JE(D) oft höchst überflüssigen Partikeln. Die massgebende Grundschrift war P. Insbesondere hat P^s den chronologischen Rahmen geliefert, in dem die Materialien des andern Werks untergebracht worden sind. Sodann ist in zahlreichen Fällen der Text von JE nach P korrigiert worden, während das Umgekehrte nicht vorkommt. Die Diktion von R ist die von P. Selbständig hat diese Redaktion wenig komponiert, sondern eben ihre Vorlagen kompilierend durcheinandergeschoben, vielfach auf Kosten der ursprünglichen Zusammenhänge, im einzelnen mit leichten ausgleichenden Retouchierungen. Eine geschickte Leistung von R ist die Einteilung in fünf Bücher, wenn man mit KUENEN diese der Schlussredaktion zuschreibt. Auch unter R hat man sich die Arbeit nicht sowohl einer Person als eines Schulkreises zu denken. Nicht bloss, dass die Redaktion in Pentateuch und Josua eine verschiedene Art zeigt, auch im Pentateuch war die erste Vereinigung kein definitiver Abschluss. Es sind nachher noch P^s-Stücke hinzugekommen und die Redaktion im eigentlichen Sinn ist allmählich nachbessernde Überarbeitung (Diaskeuase) geworden. Allmählich beschränkte sich diese auf Änderungen, die zur Textgeschichte im engeren Sinn gehören; dazu wird z. B. die Durchführung des epicönen הוּא וְעַר und die Schreibung הָאֵל für הָאֱלֹהִים im Pentat. (nicht Jos) gehören. Die Schlussredaktion ist so eine lange, bis ins 3. Jahrhundert fortwährende Arbeit gewesen. Aber auch die erste Verbindung wird nicht von einer Hand vollzogen worden sein. Es handelte sich um ein Operieren mit kanonisiertem Schrifttum und das vereinigte Werk hat sehr rasch autoritatives Ansehen erhalten; da liegt es am nächsten, auch diese erste Verbindung dem Kreis einer führenden Schule zuzuschreiben. Der Sachlage nach kommt nur die Schule des Esra, als Ort Jerusalem in Betracht. Erfolgt ist diese Vereinigung nach 444 und vor dem definitiven Ausscheiden der Samaritaner, für das leider eine sichere Datierung fehlt (vgl. WELLM., isr. u. jüd. Gesch. 147 f.).

VIII. Übersicht der Quellenscheidung.

P ^s	J		E	Redaktionelles, Sekundäres und Glossen.
	J ¹	J ²		
1 1–2 3.	2 4 ^b –9 ^b α 15 ^{bβ} ? 16 17* 18– 25. 3 1–15 ^b α 17 18 ^a 19 21 23 ^a . 4 1*? 2– 16 ^a 17 ^a	4 1*? 17 ^b ? 25 26.		2 4 ^a Glosse oder R. In Cap. 2 und 3 אלהים R ^s . 2 6 verstellt; 17 ^{aα} *. Er- weiterungen: 2 9 ^{bβ} 10– 14 15 ^{abα} , הַיָּהּ נִפְשׁ in v. 19, sodann 3 15 ^{bβ} 18 ^b 20? 22 23 ^b 24. 4 1*. v. 16 ^a R ^J .
5 1–3* 4–19 20–24* 25–27 28 ohne יָדָה, 30–32.	17 ^b ? 18– 24. 6 1–3 ^a 4 ^a *.	In 5 28 יָדָה.		5 1–3* 20–24*. 5 29 R ^J .
6 9–22. 7 6. 11 13–16 ^a 17 ^a * 18–21 (24?).		6 5–8 7 1 f. 3 ^b – 5 (8f.*) 10 7* 16 ^b 12 17 ^b 22 f.*.		6 3 ^b , וגם אהרי כן in 4 ^a , 4 ^b Glossen. 6 7* (17*?) 19 f.* 7 3 ^a R. v. 7–10*, v. 16 ^b verstellt. 17 ^a * 22 f.* (v. 24 R?).
8 1 ^a 2 ^a 1 ^b (3 ^b ?) 4f. 13 ^a 14–19.		8 6 ^a 2 ^b 3 ^a 6 ^b – 12 13 ^b . . . 20 21 ^{aα} 22.		8 1–3 Reihenfolge von R. (3 ^b R?) 21 ^{aβ} R ^J .
9 1–3 8–17 28 f. 10 1 ^a 2–7 20 22 f. 31 f.	9 20–27. 10 9 (8 10 –12?)	9 18 ^a 19. 10 1 ^b (8 10 –12?) 13 –15 18 ^b 19 21 25 –30.		9 4–7 P ^s ; 10 ^b *; 18 ^b R ^J . 10 16–18 ^a J ^E ^s ; 24 R.
11 10–26 27 31 32.	11 1–9.	11 28– 30.		
12 4 ^b 5. 13 6 ^{ab} α 11 ^b 12 ^{ab} α.	12 1–4 ^a . . . 6–8 10–20. 13 1 f. 5 6 ^{bβ} 7–11 ^a 12 ^{bβ} 13 18.			12 9 R ^J ^E . 13 3 f. R ^J ^E ; v. 14–17 R ^J ^E mit Verwendung von Elementen aus J? 14 sehr spät (Erzählung von E verarbeitet??). 15 9 ^b 10 ^b R?; in 12 ^b הַשְּׂבָהּ, 13–16 J ^E ^s ; 18 ^{bβ} γ (von מְנַהֵר an) R ^D ; 19–21 J ^E ^s .
	15 1* 2 ^a 3 ^b 4 6 7 f. 9 ^a 10 ^a 11 12 ^{aα} (b?) 17 18 ^a (15 ^a ?) 18 ^b α.	15 1* 3 ^a 2 ^b 5 12 ^a β.		16 9 f. R ^J ^E . 17 10*. 18 17–19 J ^E ^s ; 22 ^b –33 ^a J ^s .
16 1 ^a 3 15 16 17 1–27.	16 1 ^b 2 4–8 11–14. 18 1–15 16 20 21 22 ^a 33 ^b .			

Ps	J	E	Redaktionelles, Sekundäres und Glossen.
19 29.	19 1-28 30-38.		19 4* 9* 23-26* 24*.
21 1 ^b 2 ^b -5.	21 1 ^a 2 ^{a*} 7 6 ^b 33*.	20 1-17.	20 1 f.*; 18 Glosse.
23.	22 20 ^{bβ} -24.	21 6 ^a 8-21 22-32.	21 2 ^{a*} 33* (auch verstellt). 34 R ^{JE} .
25 7-11 ^a 12-17 19 20.... 26 ^b .	24. 25 1-4 5 11 ^b 18.	22 1-13 14 ^{aα?} (3 ^{b*?}) 19.	22 14 15-18 JEs. 20 ^{aα} R ^{EJ} .
26 34 35.	26 1 ^{aαb} 2 ^{aα} 3 ^{aα} 6 7-14 16 f. 19-33.		24 1 f.* 61 f.*.
	25 21-26 ^a 27-34.		25 5 11 ^b versetzt. 6 redaktionell. In Cap. 25 f. ist JE von R verstellt.
	27 1-4* 5-10 14 f. 17 18 ^a 19? 20 24-27 28 ^b 29 ^{aγδb} 30 ^{aα} 30 ^b -32 35-38* 39 ^a 40 41-45*.	27 1 ^{bβγ} 4 ^b 11-13 16 18 ^b 19? 21-23 28 ^a 29 ^{aαβ} 30 ^{aβ} 33 f.* 39 ^b . 44 ^b oder 45 ^{aαβ} .	27 21* 25 ^{a*} (27*?) 26 1 ^{aβγ} 2 ^{aβb} 15 18 R ^{JE} . 3 ^{aβ} -5 R ^D .
28 1-9.....	28 10 13-16(*?) 19 ^a .	28 11 f. 17 f. 20-22.	27 33 durch R ^{JE} verkürzt. 36 ^a R ^J .
29 24 28 ^b 29.....	29 2-14 ^a 14 ^b 15 ^{a?} 26 z. T. 31-35.	29 1 14 ^b 15 ^{a?} 15 ^b -23 25 26* 27 28 ^a 30.	27 46 R. 28 19 ^b Glosse.
30 1 ^{aα} (?) 4 ^a (?) 9 ^{b?} 22 ^{a?}	30 (1 ^{aα?} 4 ^{a?} ?) 3 ^{bβ?} 4 ^{b?} (7 ^{b*?} ?) 9-13 14-16 20 ^{aβ} 20 ^{b?} 21 22 ^{bβ} 24 ^b . 25? 27 29-43*.	30 1 ^{aβ} -8*. 17 18* 19 20 ^{aα} 20 ^{b?} 22 ^{bα} 23 24 ^a . 26? 28. Spuren in 29-43.	In 30 4 ^b שְׁעָלָב, in v. 7 שְׁעָהָת רָחֵל, in v. 10 12 שְׁעָהָת לְהָהָה Glossen v. R. V. 18 ^a (שְׁעָהָת). Spuren von E in v. 29-43 vgl. v. 32 f. 35 39 f.
31 18 ^{aβγδb} (von אֶתְּכָל- an).	31 1 ^b 3. 21 ^b 25 27. (44 ^{b?} ?) 46 48 51 52 53 ^a .	31 1 ^a 2 4-16* 17 18 ^{aα} 19-21 ^a 22- 24 26 28-43 44 ^a (1 ^{b?} ?) 45 49 50 53 ^b 54.	31 10 12 Fragmente aus der Elohist. Parallele zu 30 32-42. V. 47 Glosse.
	32 4-14 ^a 23 25-29 32 ^b .	32 1-3 14 ^b -22 24 30 -32 ^a .	32 10-13 Js? 23 f.* 25-32* 33 Glosse.
33 18 ^a .	33 1-10* 11 ^b 15 16? 17 ^{aβb} 18 ^{b?}	33 Spuren in 1-10 11 ^a 12-14 16? 17 ^{aα?} 18 ^{b?} 19 20.	33 1-10: Spuren von E in 4 5 ^b 10. — In v. 19 זָרָה שָׁמָּה Glosse.
	34 1* 2 ^a bis הִתְהַיֵּי* 2 ^b ohne וַיִּשְׁכַּב אֶתְּהָהָה 3 ^{aβα} 5 ^{aαγb} 7 ^a (1 ^{b?} ?) 11 12 13 ^{a**} 19 25 ^{a**} 26* 29 ^b -31.	34 1* 2 ^a bis הִתְהַיֵּי* in 2 ^b וַיִּשְׁכַּב אֶתְּהָהָה 3 ^{bβ} 4 6* 8* 9 10 ^{aβαβ} 13 ^{a**} 14* 15 ^{aβα} [+ Ersatz für ^{bβ}] 16-18 ^a 20-24 25 ^{a**b} 27 ^a (α) ^β 28 29 ^a .	34: Diaskeuast passim, speciell 10 ^{bγ} 13 ^b 15 ^{bβ} . — R ^{JE} : 18 ^b 20-29*.
35 6 ^a 9-13 ^{a*} 15 22 ^b -29.	35 17 21 22 ^a .	35 1-5 6 ^b 7 8 14* 16 18 f.? 20.	35 10-12 von R verkürzt und umgestellt. V. 15 ^b Dittographie aus v. 14.

P ^s	J	E	Redaktionelles, Sekundäres und Glossen.
36 6-8 (Grundlage 9-14. 29?) 40-43.	36 15-19 31-39.		36 1-5 R 9-14 R auf Grund von P. 20-30 R (20-28 aus J? 29 aus P? 21 ^b Glosse) 31*.
37 1. 37 2*.	37 3 f. 12-18 z. T. 21 23 ^{bβ} 25-27 28 ^{αγ} 32* 33* 35.	37 5 ^a 6-8 ^a 9-11 12-18 z. T. 19f. 22 23 ^{abx} 24. 28 ^{αβ} 29f. 31* 34 36.	In 37 2 וְהוּא נֶעַר Quelle?, 5 ^b 8 ^b R ^{JE} . v. 12-18 von R ^{JE} aus J und E freier komponiert.
	38 1-30 (J!). 39 1* 2-6 ^{a*} 7 ^{aβ} -23*.	39 in 2-5 Spuren. 6 ^b .	39 in 1 פּוֹטִיבֵר קָרִים פְּרָעָה וְשֵׁר הַטְּבָחִים, ferner 7 ^a R ^{JE} . Glossen: 8 ^b 10 ^{bβ} 20 ^{aβ} 23 (a?) ^b .
	40 1 ^{aβ} 3 von לָס an. 5 ^b in 7 Spuren. 14 ^{bβ} 15 ^b .	40 1 ^{aα} 2 3 Anfang 4 5 ^a 6-23*.	
41 36? 46 ^{ab} ? 47?	41 : zahlreiche Spuren. 42 2 ^a 4 ^b 5 6 z. T. 7 11 ^a 27 28 bis וְהָיָה 38. 43 1-13 15-23 ^a 24 -34. 44 1-34. 45 1 ^a 2 ^a 2 ^{bα} oder 2 ^{bβ} 4 ^b 5 ^{aαγ} 7* 10 ^{aα} 13f. 28.	41 1-35*. 37-45* 47 -57*. 42 1 2 ^b 3 4 ^a 6 z. T. 8-10 11 ^b -26 28 Rest. 29-37. 43 14 23 ^b .	41 : Spuren später Diaskeuase (אֲרָץ מִצְרַיִם passim). 42 : in 27 שָׁקוּ R ^{JE} .—Spuren später Diaskeuase (אֲרָץ בְּנֵוֹן v. 5 7 13 29 32). 43 : Diaskeuase in v. 14?
46 6 f. (8-27?).	46 1 ^{aα} 28-24.	46 1 ^b 2 ^{bβ} oder 2 ^{bα} 4 ^a 5 ^{aβ} 6 7* 8f. 10 ^{aβγ} 11 ^b -12 15-18 21 z. T. 22-27. 46 1 ^{b-5a*} .	46 19 f. 21 z. T. sekundäre Überarbeitung. 46 1 ^{aβ} R ^{JE} . 1 ^{b-5a*} , sekundär 3 ^{bβ} 5 ^b . 8-27 P ^s (?).
47 5 ^b 6 ^a 7-11 27 ^b 28.	47 1-4 5 ^a 6 ^b 13-26 z. T. 27 ^{aαβ} 29-31*.	47 12 13-26 z. T.	47 13-26 aus J und E komponiert, mit Spuren sekundärer Überarbeitung. 30 ^{αγ} R.
48 3-6.	48 2 ^b (8 ^{a?}) 9 ^b 10 ^a 13f. Spur in 15 ^b 17-19 20 z. T.	48 1 2 ^a 8 ^(a) 9 ^a 10 ^b 11f. 15 ^{a b*} 16 20 z. T. 21f.	48 7 Glosse.
49 1 ^a 28 ^{bβ} -32 33 ^{aβ} .	49 2-27 33 ^{aβ} .		49 1 ^b R ^J oder R ^{JE} , בְּאֶחָד מֵהַיָּמִים Interp. Zu 2-27 einzelne Interpolationen (v. 10 18? 25 f.). 28 ^{abx} R.
50 12 f.	50 1-11* 14* Spuren in 18 21.	50 : Spuren in 2 10f. u. in 14. 15-26*.	50 22 ^b sekundär, 24 ^{b*} . Spuren der Diaskeuase.

IX. Stellenverzeichnis.

	Seite		Seite		Seite
1 1-2 ^{4a}	1-24 123	12 10-20	138f.	29 31-35	195f.
2 4 ^b -3 ²⁴	24-45 120-122	13 1-5	138 140	30 1 ^{az}	183 196
2 8	44	6 ^{abz}	124	1-3	196
9 10-14	41	6 ^{bβ} -11 ^a	139f.	4 ^a	183
15 ^b	45	11 ^b 12 ^{abz}	124	4 ^b -8	196f.
3 20	58	12 ^{bβ} -18	141	9-13	197f.
22-24	41	14	142-147	9 ^b	183 184 197
23	45	15	147-151	14-24	198f.
24	44	16 1 ^a	124	22 ^a	183
4 1-16	45-52 120-122	1 ^b 2	151	25-43	199-202
1	58	3	124	31 1-54	202-207
17-24	52-57 120-122	4-14	151	18	183 184 203
17 ^b	58	15f.	124	32 1-3	207
5 1-31	58-64 123	17	124-132	4-33	207-211
29	60f. 83 121	18 1-15	153 157	33 1-17	211f.
6 1-4	64-68 120-122	16-33	154f. 157	18-20	212f.
3	41	19 1-28	155-157	18 ^a	184
5-8	78	29	132	34	213-216
9-22	69-71	30-38	157f.	35 1-5	216f.
7 1-5	79f.	20	158-161	6 ^a	184
6	71	21 1-5	132f.	6 ^b -8	217
7-10	80	1f.	161	9-13 ^a	184f.
11	71	6-21	161f.	13 ^b	185
12	80	22-34	162f.	14	217
13-16 ^a	71f.	22 1-19	163-165	15	185
16 ^b	80	20-24	165f.	16-22 ^a	218f.
17 ^a	72 80	23	133-135	22 ^b -29	185
17 ^b	80	24	165 166-172	36	185-191 219
18-21	72	25 1-4	172f.	37 1	191
22f.	81	5	166 173	2	219 224
24	72 77	6	173	2-36	223-227
8 1 2 ^a	72	7-11 ^a	135	38	227-230
2 ^b 3 ^a	81	11 ^b	173	39	230-232
3 ^b -5	72f.	12-17	135f.	40	231 232-234
3 ^b	77	18	173	41 1-57	234-239
6-12	81f.	19f.	173f.	36	219 236
13 ^a	73	21-26 ^a	178f.	46f.	219 238
13 ^b	81	26 ^b	174	42	239-241
14-19	73	27-34	179	43	241-243
20-22	82f.	26 1-33	175-178	44	243f.
9 1-17	73-75 131f.	34f.	174	45	245-248
18-27	89-93 120-122	27 1-45	179-183	46 1-5	248f.
28f.	75	46	174	6f.	219
10	93-109 120-122	28 1-9	174f.	8-27	220-222
11 1-9	109-113 120-122	10-22	191-193	28-34	248f.
10-26	113-117	29 1-23	193-195	47 1-5 ^a	248f.
27-32	117-119	24	183	5 ^b 6 ^a	222
12 1-4 ^a	137	25-28 ^a	195	6 ^b	248f.
4 ^b 5	124	28 ^b 29	183	7-12	222
6-9	137f.	30	195	12	248f.

	Seite		Seite		Seite
47 13-26	249-252	48 7	252 254	49 33 ^{az}	264
27 ^a	248 f.	8-22	252-255	50 1-11	264f.
27 ^b 28	222	49 1 ^a	222 253 f.	12 f.	223
29-31	252	1 ^b -27	255-264	14	264
48 1 f.	252 254	28 ^{abz}	263	15-26	264f. 266
3-6	222 253	28 ^b -32 33	223 253 f.		

Corrigenda.

- S. 7 Z. 8 v. u. l. $\omega\varphi\theta\eta$ $\acute{\eta}$.
- S. 8 Z. 15 v. u. l. streng genommen.
- S. 42 Z. 20 v. o. l. neutrale st. natürliche.
- S. 45 Z. 8 v. u. l. sonst nicht übliche.
- S. 55 Z. 19 v. o. l.: wäre יָקָם oder das Niphal.
- S. 81 Z. 13 v. u. l. הָעֵרֶב und הַקְּלוּ לְרֵאוֹת הַקְּלוּ .
- S. 89 Z. 23 v. u. l. uralo.
- S. 97 Z. 11 v. u. l. *Sidon Chet* (9 *kanaan. Stämme*).
- S. 125 Z. 1 v. u. l. sajjidi.
- S. 142 Z. 13 v. o. l. Larsav.
- S. 148 Z. 8 7 5 v. u. l. דְּמִשֶּׁק .
- S. 201 Z. 1 2 v. o. l. שְׁכָרִי .

VERZEICHNIS DER SIGLA.

- | | | |
|--|---|----------------------------|
| Act = Acta, Apostelgeschichte. | Jak = Jakobusbrief. | Na = Nahum. |
| Am = Amos. | Jdc = Judices. | Neh = Nehemia. |
| Apk = Apokalypse. | Jdt = Judith. | Num = Numeri. |
| Bar = Baruch. | Jer = Jeremia. | Ob = Obadja. |
| Chr = Chronik. | Jes = Jesaja. | Phl = Philipperbrief. |
| Cnt = Canticum. | Jo = Joel. | Phm = Philemonbrief. |
| Dan = Daniel. | Joh = Johannes. | Prv = Proverbia. |
| Dtn = Deuteronomium. | Jon = Jona. | Ps = Psalmen. |
| Eph = Epheserbrief. | Jos = Josua. | Pt = Petrusbriefe. |
| Esr = Esra. | JSir = Jesus Sirach. | Reg = Reges. |
| Est = Esther. | Jud = Judasbrief. | Rm = Römerbrief. |
| Ex = Exodus. | Koh = Kohelet. | Rt = Ruth. |
| Gal = Galaterbrief. | Kol = Kolosserbrief. | Sach = Sacharja. |
| Gen = Genesis. | Kor = Korintherbriefe. | Sam = Samuel. |
| Hab = Habakuk. | Lev = Leviticus. | Sap = Sapientia Salomonis. |
| Hag = Haggai. | Lk = Lukas. | Th = Thessalonicherbriefe. |
| Hbr = Hebräerbrief. | Mak = Makkabäer. | Thr = Threni. |
| Hes = Hesekiel. | Mal = Maleachi. | Tim = Timotheusbriefe. |
| Hi = Hiob. | Mch = Micha. | Tit = Titusbrief. |
| Hos = Hosea. | Mk = Markus. | Tob = Tobias. |
| | Mt = Matthäus. | Zph = Zephanja. |
| | | |
| BL = Schenkel's Bibel-Lexikon. | ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie. | |
| HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums. | ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche. | |
| JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie. | ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche. | |
| JpTh = Jahrbücherf. protest. Theologie. | ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie. | |
| MNDPV = Mitteil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins. | ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche. | |
| RE = Herzog's Real-Encyklop. | ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. | |
| SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament. | ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie. | |
| StK = Theol. Studien u. Kritiken. | ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft. | |
| StW = Theol. Studien aus Württemberg. | ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft. | |
| ThJ = Tübinger Theol. Jahrb. | ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins. | |
| ThLZ = Theol. Litteraturzeitung. | | |
| ThT = Theol. Tijdschrift. | | |
| ZSchw = Meil's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz. | | |

A. Die Urgeschichte

(Cap. 1 1—11 9).

I. Die Schöpfung der Welt (Cap. 1 1—2 4^a).

Der Schöpfungsbericht gehört zu der P-Schicht. Deren ganzer Art entsprechend zeigt er einen klar durchsichtigen Aufbau: auf eine kurze Einleitung (v. 1 f.) folgt die Reihe von 6 Tagewerken (v. 3-5 6-8 9-13 14-19 20-23 24-31); der Schluss (2 1-3 [4^a]) erzählt, dass Gott nach der Schöpfung ruhte, und leitet daraus die Institution des Sabbaths ab.

Die Einleitung 1 1 2. Gleich das erste Wort bereitet Schwierigkeiten: ist בְּרֵאשִׁית ein stat. abs. und dann v. 1 als selbständiger Satz zu nehmen? Das Wort רֵאשִׁית findet sich als stat. abs. in der Bedeutung *Anfang* Jes 46 10, in anderer Bedeutung Lev 2 12 Dt 33 21. Die Punktation בְּרֵאשִׁית hat natürlich nur die Bedeutung alter exegetischer Tradition; deren Gewicht wird übrigens noch dadurch vermindert, dass als alte Transskription neben Βρησιθ Bresith auch Βαρησιεθ und Βαρησιθ bezeugt ist (vgl. FIELD Hexapla z. St. u. LAGARDE Ankünd. e. neuen Ausg. d. griech. Uebers. d. AT, Göttg. 1882 S. 5). KAUTZSCH-SOCIN² und KAUTZSCH drücken, nachdem KAUTZSCH-SOCIN¹ einen stat. constr. wiedergegeben hatte, einen stat. abs. aus *im Anfang schuf*. Diese Auffassung wird sich immer dadurch empfehlen, dass damit ein voll und kräftig einsetzender Anfang gegeben wäre. Doch ist es mit Rücksicht auf den Zusammenhang vorzuziehen, בְּרֵאשִׁית als stat. constr. und dann v. 1 als Vordersatz zu nehmen. Der Nachsatz ist natürlich nicht der auf jeden Fall in Parenthese stehende v. 2, sondern v. 3. Fasst man nämlich v. 1 als Hauptsatz, so ist v. 3 eine Fortsetzung zur Handlung von v. 1, was sachlich unmöglich ist. Der etwas komplizierte Satz, der bei der andern Fassung sich ergibt und von WELLM. Prolog. 411 Anm. 1 als verzweifelt geschmacklose Konstruktion bezeichnet wird, hat keine grammatikalischen Bedenken gegen sich und für sich die ganz genaue Analogie in 2 4^b-7, nur dass dort die Parenthese noch breiter ausgeführt ist (1 1 ≃ 2 4^b, 1 2 ≃ 2 5 6, 1 3 ≃ 2 7). Man kann dann gemäss dem עֲשׂוֹת in 2 4^b in 1 1 statt בְּרֵאשִׁית lesen בָּרָא; nötig ist es nicht, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130d. Dass רֵאשִׁית in der Bedeutung *Anfang* der jüngeren Sprache angehört, wie WELLM. Prolog. 411 es ansieht, ist wegen Gen 10 10 (J) nicht bestimmt zu sagen; ausserdem kommt das Wort in der Bedeutung, die z. B. Ex 23 19 (E)

für die ältere Zeit bezeugt, auch bei D und P vor (z. B. Dtn 18 4 Num 18 3); es wird daher angenommen werden dürfen, dass es immer in beiderlei Bedeutungen gebraucht worden ist. Über die von WELLH. Comp. 188 Anm. 1, WELLH. ProL. 411 Anm. 1 angeregte Frage, ob in בְּרֵאשִׁית ein Aramaismus vorliegt, vgl. HOLZINGER Hexat. 465 Anm. 1. Die Bedeutung von בְּרֵאשִׁית ist, auch wenn v. 1 ein Hauptsatz wäre, nicht mit der von ἐν ἀρχῇ Joh 1 1 gleichzusetzen. Dieses bezieht sich auf das vor allem Werden liegende Sein; soweit zurück geht die Reflexion von Gen 1 1 nicht; mit בְּרֵאשִׁית wird eben der erste Moment des Werdens fixiert, und diesem ersten Moment geht die Existenz des Chaos schon voran (v. 2 s. nachh.). Wenn בְּרֵאשִׁית Nom. regens eines die Stelle des Nom. rectum vertretenden Satzes ist, so ist es freilich schwer, eine genau entsprechende Übersetzung zu finden. Die Wiedergabe durch *dereinst als* in KAUTZSCH-SOCIN¹ ist in der 2. Aufl. Anm. 1 zurückgezogen worden. Wenn nicht die ganze Feierlichkeit der Sprache des Abschnitts dem entgegenstände, würde es dem Sinn wohl am nächsten kommen, wenn man übersetzen würde *es war einmal eine Zeit, da Elohim Himmel und Erde schuf — damals sprach er* oder *einst ging Elohim daran, Himmel und Erde zu schaffen — da sprach er.* בָּרָא (vgl. WELLH. ProL. 321 411, GIESEBRECHT ZATW 1881 247, DILLMANN 17 f., GES.-BUHL), term. techn. für schöpferisches Thun Gottes, wird von WELLH. ProL. als Zeichen des Zeitalters von P angeführt. Das Wort steht Am 4 13 und Jes 4 5 in kritisch angefochtenen Stellen, übrigens in der theologisch weniger zugespitzten Bedeutung *entstehen lassen* sc. im Rahmen der schon vorhandenen Welt. DILLMANN 17 will das Wort auch für JE belegen, aber Ex 34 10 und Num 16 30, wo es zudem auch in der weniger präzisierten Bedeutung *Thun von Wundern* steht, gehören einem redaktionell erweiterten Text an. Das Wort steht Dtn 4 32 von der Erschaffung des Menschen und wird in Jer, Hes und sehr oft in Jes 40—66 gebraucht. Ein früher Gebrauch ist nicht zu belegen. Über die Frage, wie sich der hebr. und aram. Gebrauch des Wortes verhält, vgl. GIESEBRECHT l. c. Die Frage nach der Grundbedeutung des Stammes (vgl. GIESEBRECHT, WELLH. ProL., DILLMANN l. l. c. c.; GES.-BUHL nimmt drei Stämme ברא an) hilft zur Feststellung des Begriffs nichts. Wenn J עָשָׂה 2 4^b und יָצַר 2 8 statt בָּרָא hat und wenn P selbst, vgl. v. 21 u. 25, 26 u. 27, בָּרָא und עָשָׂה promiscue gebraucht, so wird es sich fragen, ob anzunehmen ist, dass die Verwendung eines eigenen, von menschlichem Thun nie gebrauchten Wortes für das Schaffen Gottes zugleich den Gedanken der creatio ex nihilo enthält, der in der bibl. Lit. II Mak 7 28; Hbr 11 3 ausgesprochen ist. Aus 2 3 wird deutlich, dass das Schaffen Gottes auch in seiner Art vom gewöhnlichen Bilden unterschieden werden soll; aber wenn v. 2 der Gedanke des Chaos sich eindringt, wenn nicht nur v. 11—13, sondern auch v. 24 f. deutlich die Vorstellung sich findet, dass Gottes Schaffen ein Herausentwickeln aus gegebener Voraussetzung ist (עָשָׂה ist hier gewiss nicht anders gemeint als בָּרָא v. 21), so wird doch zu urteilen sein, dass Erreichung scharfer metaphysischer Begriffe dieser Kosmogonie nicht zugemutet werden darf. Eine Auseinandersetzung über אֱלֹהִים ist im Zusammenhang einer einzelnen Stelle nicht möglich und trägt zu ihrem Verständnis auch

nichts weiter bei (vgl. die Handbb. über alttest. Theol., LAGARDE's Bemerkungen über die historische Voraussetzung für den Gebrauch dieses Namens vgl. meinen Hexat. 225; über die Etymol. des Wortes s. DILLMANN 18, GES.-Lex. אֱלֹהִים und אֱל, MARTI Gesch. der isr. Rel. § 8, S. 25, Anm. 2; z. Plur. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 g—i 145 h i). הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ (über שָׁמַיִם s. nachh. zu v. 8) — J schreibt 2 4^b אֶרֶץ וְשָׁמַיִם — bedeutet die fertige geordnete Welt. Von einer Produktion des Weltstoffes (so WELLM. Comp. 188 Anm. 1 und Prol. 313, KLOSTERMANN Gesch. Isr. 7) redet der Vers darum nicht. Es ist daher wieder ein Beweis dafür, dass diese Schöpfungsgeschichte keine klaren und scharfen Begriffe erreicht hat, sondern um solche eben ringt, wenn nun 2 mit einem Mal der Begriff des, darin hat WELLM. Comp. 188 u. Anm. 1 zweifellos recht, jedenfalls schon längere Zeit vor dem ersten Tag vorhandenen Chaos hereingeworfen wird. Es ist von diesem noch besonders zu reden. Aber wie mühsam das Ringen um Begriffe hier ist und wie wenig eine deutliche Vorstellung erreicht wird, zeigt sich schon daran, dass die chaotische Masse als הָאָרֶץ bezeichnet wird, während אֶרֶץ doch erst am dritten Tage wird. v. 2 ist ein Zustandsatz (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 142 c 141 c N. 1). Wenn STRACK die Wiedergabe von הָיְתָה durch *war geworden* erneuert, mit der Begründung, dass es nicht blosse Copula sei (die gleiche Bemerkung zu הָיְתָה 3 1, wo aber natürlich einfach mit *war* übersetzt wird), so kann da nur DILLMANN's Gegenbemerkung wiederholt werden, dass dafür וְהָיְתָה הָאָרֶץ stehen müsste. Bei תְּהוֹ וְנֶהוּ (über die Stamm- u. Wortform s. GES.-BUHL und d. dort gen. Darlegungen, STADE Gr. § 95 2 198a) wird gestritten, ob diese Wörter altes oder junges Sprachgut sind. Wie das Lexikon ausweist (vgl. WELLM. Comp. 411, GIESEBRECHT ZATW 1881 188 197), kommen beide nur in der späteren Litteratur vor. DILLMANN 19 hat sie wegen ihrer seltenen Bildung gegen allen Widerspruch als alt behauptet. LAGARDE Uebers. 144 f. (vgl. 142) hält die Bildungen wegen der Analogie von שָׁחַ Hes 47 5, auch שָׁחַ, wovon Ps 30 7 שָׁחַ, und שָׁחַ, wovon Hi 38 36 שָׁחַ, nicht für alt, und weist auch DILLMANN's Annahme ab, dass Jer 4 23 Jes 34 11, die einzigen Stellen, wo die Formel noch vorkommt, auf Gen 1 2 Bezug nehmen. Für das hohe Alter von תְּהוֹ verweist DILLMANN 7 19 auf die Βάαω in der phönizischen Kosmogonie. Aber diese ist dort die Mutter der Urmenschen; wenn ein Zusammenhang besteht, so ist es höchstens der, dass ein nicht mehr verstandenes mythisches Wort in ein hebräisches umgegossen wurde: die Frage nach dem Alter des letzteren ist hieraus nicht zu entscheiden. Ob das Wort in der babylonischen Mythologie ein Analogon hat, wie תְּהוֹ, ist noch nicht ausgemacht; KAT² 14 kennt eine Gottheit Ba-u; die Frage wird bejaht von GUNDEL Schöpf. und Chaos 115 mit Verweis auf HOMMEL in Neue kirchl. Zeitschr. 90 408 ff. Für תְּהוֹ ist ein derartiger Anknüpfungspunkt noch nicht nachzuweisen; das Vorkommen des Worts in Jes 45 18 beweist wenigstens, dass der Ausdruck und Gedanke ein geläufiger war. In diesem Vers sind ganz deutliche mythische Anklänge zu spüren. Auch die Finsternis über dem Wasser gehört dazu (vgl. DE LA SAUSSAYE I 342). תְּהוֹ (Stamm? vgl. GES.-BUHL) ist der zu allen Zeiten der Sprache gebräuchliche (für die ältere Sprache vgl. Gen 49 25; Am 7 4) Name (ausser Jes 63 13; Ps 106 9 immer ohne

Art.) des Weltoceans, auf dem auch die Erde ruht; in abgeleiteter Weise bezeichnet das Wort grosse Wassermassen überhaupt und kommt so im Plur. und dieser dann l. c. l. c. mit Art. vor. An den unter der Erde wogenden Ocean ist, obwohl P anderweit, vgl. 7 11, diese Vorstellung hat, hier nicht zu denken, nicht bloss wegen v. 9 f., wo das Meer eher wie Ps 104 6-9 gedacht ist. In diesem Zusammenhang ist תהו einfach Bezeichnung des Chaos, wie in der babylonischen Kosmogonie die auch sprachlich תהו entsprechende Tiāmat. Der Geist Gottes, der über dem Gewässer nicht *schwebt*, sondern *brütet* (s. GES.-BUHL, DILLMANN 20; über Herkunft und Alter des Worts vgl. WELLH. Prol. 412 GIESEBRECHT l. c. 186), ist doch eine andere Grösse als der Leben schaffende Hauch und Geist von Ps 33 6 104 29f. (so DILLMANN), nämlich eine ruhende Potenz, deren volle Aktivität in diesem Moment noch aussteht. Dass ריח so im AT nicht mehr vorkommt, hebt GUNKEL l. c. 7 hervor. Wenn an einen Zusammenhang mit einer übrigens überraschend ähnlichen indischen Darstellung (vgl. DILLMANN 5) nicht gedacht werden kann, so möchte man eher versucht sein, eine Verwandtschaft mit Vorstellungen der ägyptischen und phönikischen Kosmogonie anzunehmen (vgl. DE LA SAUSSAYE I 298 f.; TIELE I 272). Das Chaos wird als grosses Wasser gedacht. Wenn es höchst unwahrscheinlich ist, dass hierbei eine Art naturphilosophischer Reflexion mitspielt, so stammt diese Vorstellung aus der Anschauung eines grossen Inundationsgebiets; als solches kann nach Lage der Dinge nur das Nilland oder das Zweistromland in Betracht kommen.

Das erste Tagewerk 3-5. Wenn die Verwendung der Vorstellung eines Chaos eine Lücke in der Durchführung des von P zu Grund gelegten Gottesbegriffs bedeutet, so kommt der leitende Gedanke dieses Schöpfungsberichts zu klarem Ausdruck in der Einführung der einzelnen Werke durch ריח: der Gott, dessen Wille der Grund des Werdens in der Welt ist, ist der überweltliche (vgl. Ps 33 9 115 3). Alle emanatistische Vermengung von Kosmogonie mit Theogonie ist damit ausgeschlossen. Das Befehlswort Gottes in Gen. 1 ist doch, trotz GUNKEL l. c. 115, etwas anders als das gebietende Wort Maruduks in der babylonischen Kosmogonie: da handelt es sich um einen Zauber, in Gen 1 um das Entstehen des Natürlichen. Maruduk erweist sich als Gott dadurch, dass sein Wort die Wunderkraft hat, vorhandene Dinge verschwinden und wieder erscheinen zu lassen (ZIMMERN S. 410. Taf. IV 19-26; bei JENSEN Taf. V 22-26 der Vorgang anders). ריח ist jedenfalls nicht das von den Gestirnen gespendete Licht, sondern eine besondere kosmische Grösse (im AT noch Hi 38 19). Was eigentlich gemeint ist, zeigt die Analogie der babylonischen Mythologie: da wird von dem sichtbaren Sonnengott ein über dem Firmament im Verborgenen wohnender Lichtgott unterschieden, der über Mond, Sonne und Sterne regiert (TIELE I 167); es handelt sich (ib. 176) um das hinter den himmlischen Wassern verborgene Licht. Übrigens zeigt sich auch hier noch ein eigentümliches Ringen und Schweben der Vorstellungen. Das zweite und dritte Werk besteht in ordnenden Scheidungen der vorhandenen chaotischen Weltsubstanz; neue Substanzen treten da nicht auf den Plan. Beim ersten Werk ist das anders. Der Analogie nach wäre zu erwarten, dass

nach der ursprünglichen Vorstellung das Licht als in der Finsternis gebunden oder eingeschlossen — etwa wie die Erde in den Wassern — gedacht war. Der über den Wassern brütende Geist könnte zur Not damit in Zusammenhang stehen. Die Umgestaltung im biblischen Schöpfungsbericht wäre dann ein Beweis, wie mächtig der Gedanke des überweltlichen Gottes und wie erfolgreich das Ringen um einen dem entsprechenden Begriff des Schaffens gewesen ist. Zu **טוב 4**, *seinem Zweck entsprechend*, vgl. den babylonischen Mythos: da schafft Maruduk „Kunstreiches“. JENSEN 289, ZIMMERN 413, Taf. IV 136. **הַבְּרִיל** (vgl. WELLH. Prol. 412, GIESEBRECHT 186. 188, DRIVER Journ. of Philol. XI 219) kommt allerdings erst bei D vor, aber ein älteres Synonymum dazu fehlt auch, die sprachgeschichtliche Bedeutung des Wortes ist also unsicher. Das Nennen **5** ist keine müßige Dreingabe, sondern der alte Ausdruck für *ins Dasein rufen* (vgl. TIELE I 177). Die Scheidung von Licht und Finsternis bedeutet die Einsetzung der Ordnung von Tag und Nacht. Der Wechsel von Tag und Nacht ist also nach dem hier vorausgesetzten Weltbild von der Sonne nicht abhängig, eine Vorstellung die auch Hi 38 12 f. 19 f. vorliegt. Wie ist hierbei der Wechsel von Tag und Nacht gedacht? DILLMANN 21 f. meint mit Beziehung von Hi 38 19 f., „der Tag entsteht dadurch, dass die Lichtmaterie aus ihrem Ort hervortritt und sich über die Erde verbreitet, die Nacht aber dadurch, dass die Lichtmaterie sich wieder an ihren Ort zurückzieht und die Finsternis hervorkommt, auf geheimnisvolle Weise“. Jedenfalls die Annahme, dass man sich die äusserste Sphäre eines kugelförmig gedachten Weltganzen in eine Tag- und Nachthälfte eingeteilt dachte und den Wechsel von Tag und Nacht als Rotation dieser Sphäre um die in der Mitte ruhende Erde erklärte, ist mit dem in diesem Cap. und im A. T. überhaupt vorausgesetzten Weltbild unvereinbar. **וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר** hat nichts zu thun mit der erst spät (anders BENZINGER Archäol. 202) durch die priesterliche Gesetzgebung (Ex 12 18 Lev 23 32) ins Gemeinbewusstsein eingeführten (Ps 55 18 Neh 13 19 Dan 8 14 vgl. DILLMANN 22 und II 111 zu Ex 12 18) Einteilung, die den Tag von einem Sonnenuntergang zum andern rechnet, sondern geht von der natürlichen Einteilung aus: der Tag beginnt mit Sonnenaufgang, in diesem Fall mit dem Werden des Lichts; dann wird es Abend, und wenn die Nacht vorbei ist und der Morgen kommt, ist der Tag abgeschlossen. Dass diese Einteilung die ältere ist, zeigt z. B. 19 1 2 5 (J). **יּוֹם אֶחָד**: nach WELLH. Prol. wäre der Gebrauch der Kardinalzahl für die Ordinalzahl — GES.-BUHL **אֶחָד** 2) nimmt übrigens hier die Bedeutung der Kardinalzahl an — mit der späteren Redeweise **אֶחָד לַהֲרֹשׁ** zusammenzustellen (vgl. hiezu weiter GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 o). Wenn DILLMANN diesen Gebrauch von **אֶחָד** durch 2 11 4 19 42 27 II Sam 4 2 auch für die ältere Sprache belegen will, so ist von 2 11 abzusehen; in 4 19 und II Sam 4 2 steht **הָאֶחָד** und **הָאֶחָד** für *die* bzw. *der eine von zweien*, während Gen 25 25 **אֶחָד מֵהָאֲשֵׁנָה** nicht einfach der eine von zweien ist, sondern der, der den Anfang macht; Gen 42 27 wird **אֶחָד** mit KAUTZSCH durch *einer* zu übersetzen sein. Was ist mit den Schöpfungstagen gemeint? ein gewöhnlicher Tag von 24 Stunden oder eine Weltperiode? Man hat letzteres auch daraus ableiten wollen, dass beim siebenten Tag die Schlussformel **וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר**

nicht mehr angewandt ist. Aber da ist die Formel auch nicht mehr nötig, weil da auf weitere Tagewerke nicht mehr überzuleiten ist (DILLMANN 38). Nicht unmöglich ist, dass die Deutung der Schöpfungstage auf weite Zeiträume, das unentbehrliche Mittel um diese Kosmogonie unserer Einsicht in das Werden der Welt anzunähern, in Joh 5 17 eine ehrwürdige Stütze hat; dem vierten Evangelium ist eine solche Umdeutung schon zuzutrauen. Der Verfasser von Gen 1 jedoch hat bei seinen Schöpfungstagen an Weltperioden sicher nicht gedacht; denn wenn es in diesen Schöpfungstagen Abend und Morgen wird und wenn der Rahmen der Wertschöpfung die Grundlage der Zeiteinteilung in Wochen und der Einrichtung des Sabbaths ist, so beweist das unweigerlich, dass wir es Gen 1 mit ganz gewöhnlichen irdischen Tagen zu thun haben. Ausserdem passt die Schilderung des Hergangs, dass Gott spricht und es dann geschieht, zum Gedanken einer in weiten Zeiträumen allmählich sich vollziehenden Herausgestaltung so schlecht als möglich.

Das zweite Tagewerk 6–8.

Zum Text: וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי ist aus v. 7 an den Schluss von v. 6 zu setzen (LXX); v. 11 15 24 ist die Formel die Einleitung zur Ausführung des Befehls. S. auch zu v. 8.

Die ordnende Schöpferthätigkeit schreitet nun weiter von oben nach unten. Die Wasser des Chaos werden geteilt. Gemäss dem Befehl Gottes bildet sich ein trennender רָקִיעַ *das Firmament* (zur sprachgeschichtlichen Frage vgl. WELLH. Prol. 412, GIESEBRECHT 196 228, DILLMANN 23f., m. Hexat. 462; über die Bedeutung vgl. WELLH. Prol. 412 a, DILLMANN 24. GES.-BUHL). Die über demselben befindlichen Wasser sind nicht die Wolken, sondern ein himmlisches Meer (vgl. 7 11 Ps 104 3 148 4), wie es auch die Ägypter und Babylonier kennen (vgl. DILLMANN 24 und die dortigen Nachweise. TIELE I 33). Eben darum ist רָקִיעַ auch nicht der Luftraum, sondern ein starkes, Jes 40 22 Ps 104 2 mit einem Zelt verglichenes Gewölbe, welches die oberen Wasser nur durch besonders darin angebrachte Öffnungen durchlässt (7 4). Über den Stoff, aus dem es besteht, wird nichts gesagt, überhaupt über seine Herkunft, ob es eine von Gott neu gesetzte Substanz ist oder eine Verdichtung chaotischer Elemente, weiter keine Reflexion angestellt.

Zur Konstruktion וַיְהִי מְקֻדָּל וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116r. Statt וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי steht v. 47 14 18 וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי Aus dem bei NOLDIUS zusammengestellten Material ergibt sich folgendes Bild des Gebrauchs beider Formeln: וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי steht im Hexat. bei JE 15 mal, sonst noch in alten Quellen II Sam 3 6 Jes 5 3 (Jdc 13 25), dann bei D Dtn 1 1 I Reg 5 26, ferner Hes 47 16, bei P 25 mal und I Chr 21 16; וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי steht zweimal in alten Quellen, II Sam 19 36 I Reg 3 9, sonst bei späteren Schriftstellern. Hes 22 26 41 18 42 22 44 23, bei P Gen 1 6 Lev 20 25 27 33, sodann Jon 4 11 Mal 3 18, dazu kommt וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי Zu שְׁמַיִם 8 als Plur. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 d 124 ab, STADE Gr. § 323 b 324 a, über die Etymologie DILLMANN 24 und STRACK (= *Höhen*), sowie GES.-BUHL.

Die Bestätigung der Zweckmässigkeit des zweiten Werkes fehlt in MT (auch bei AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTION und Pesch.), LXX hat nach v. 8 וַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי גֵּוַיְהִי יוֹם לְשֵׁנִי gelesen. Viele Erklärer halten die Weglassung für begründet, da die Ordnung der chaotischen Wasser erst am dritten Tag abgeschlossen wird; WELLH. Comp. 187 denkt an

künstliche Zerreiſſung von v. 6–10; DILLMANN 25.15 meint, die Formel ſei abſichtlich nur ſiebenmal geſetzt. Wenn die Auslaſſung urſprünglich und abſichtlich iſt, ſo könnte ſie auch darin ihren Grund haben, daſſ man auf Erden von der Funktion des רָקַע nichts wahrnimmt, ſeine Zweckmäßigkeit daher nicht ſo in die Augen fällt, wie die der übrigen Einrichtungen.

Das dritte Tagewerk 9–13.

Zum Text: 9 מָקוֹם: LXX מְקוֹה, von BALL aufgenommen. v. 9 add. LXX καὶ σὺν ἡλιθῆ τοῦ ὕδατος τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν καὶ ὕφθη τὰ ξηρά. WELLM. Comp. macht darauf aufmerkſam, daſſ das wegen des αὐτῶν keine Ergänzung erſt im griech. Text, ſondern Übereſetzung iſt, meint aber, die Varianten des von LXX überſetzten Textes von Gen I beruhen auf ſystematiſcher Überarbeitung, die darauf ausging, Befehl und Ausführung zu konformieren, während konſequente Konformität das Prinzip des urſprünglichen Textes nicht geweſen ſei. BALL ſetzt וְקוּי הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל-מְקוֹהֵיהֶם וְתָרָא die הַיַּבֵּשֶׁת ein. 11 läßt an gefälliger Fügung zu wünſchen übrig. Jedenfalls iſt vor פָּע mit Sam. und Verss. ׀ einzusetzen; וְיָמִינוּ bzw. לְיָמֵיהוּ hat LXX übereinſtimmend mit v. 12; BALL korrigiert nach LXX und wirft auſſerdem, auch in Übereinſtimmung mit v. 12, daſſ erſte פָּרִי aus.

Am dritten Tag wird daſ unterſte Stockwerk, die Erdoberfläche, in Ordnung gebracht. וְתָרָא 9 und מְקוֹה 10, jenes noch Jer 3 17, dieſes auſſer bei P (noch Ex 7 19 Lev 11 36) noch I Reg 10 28 vermutlich in alter Quelle (doch vgl. GES.-BUHL), von GIESEBRECHT 194 249 zum jungen Sprachgut gerechnet, wird von NESTLE Marginalien 3 beanſtandet: Gen I 9 und Jer 3 19 ſchlägt er vor וְתָרָא zu leſen; aber ein מְקוֹה für מְקוֹה kommt im A. T. nicht vor, dagegen findet ſich gleichbedeutend mit מְקוֹה Jes 22 11 מְקוֹה. Über וְתָרָא vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 n, STADE Gr. § 518 ba. יָמִים 10 und dann wieder v. 22, ein Plural wie שָׁמַיִם v. 8, als Bezeichnung des Oceans iſt wie WELLM. Prol. 412 geltend macht, im älteren Sprachgebrauch ſelten und poetiſch, vgl. Dtn 33 19 Jdc 5 17, in der jüngerer Litteratur häufiger. Über die Vorſtellung des Hergangs und daſ zu Grunde liegende Bild der Erde ſ. S. 4. Während im bisherigen Gang auf jeden Tag ein Werk gekommen iſt, hat der dritte Tag deren zwei. In derſelben Weiſe, wie daſ Entſtehen der einen Tag ausfüllenden Werke erzählt iſt, wird hier als Anhang zur Scheidung von Waſſer und Land noch daſ Entſtehen des Pflanzenwuchſes berichtet: daſ iſt eine von STRACK 4 vergeblich geleugnete Überfüllung, die die Frage nahelegt, ob nicht in daſ Schema des Sechstagewerkes ein urſprünglich hiefür nicht berechneter Stoff eingezwängt worden iſt. Im übrigen iſt der Anſchluss ein natürlicher und ungezwungener. In 11 iſt zunächſt zu fragen, wozu אֶל-הָאָרֶץ gehört. Wie KEIL und DELITZSCH will STRACK es mit תְּרַשָׁא zuſammennehmen, aber da würde es doch zu ſehr nachſchleppen; KAUTZSCH zieht es zu פָּרִי לְמִינוּ bzw. עֲשֵׂה פָּרִי לְמִינוּ, KAUTZSCH-SOCIN zu אֲשֶׁר יִרְעוּבוּ. Eine ſchwerlich vorhandene Finesse findet DILLMANN 25 in תְּרַשָׁא: wenn es heiſſe *es sproſſe auf der Erde!* ſondern *die Erde laſſe sproſſen!*, ſo werde, da dieſ jährlich ſich wiederholt, damit dem Erdboden die Kraft dazu zugeworſen. Indessen wird hier daſſelbe gemeint ſein, wie bei תּוֹצֵא v. 24, nämlich, daſſ etwas vorgeht, waſſ einzig in ſeiner Art iſt. אֶשְׂרָא, Kollektivbegriff für אֶשְׂרָא und אֶשְׂרָא, wird von GIESEBRECHT 190 229 als eines der in der älteren Zeit der poetiſchen Sprache eigentümlichen Wörter

genannt, vgl. Dtn 32 2 II Sam 23 4 II Reg 19 26 \cong Jes 37 27 Jes 15 6. מִן ist von WELLH. Prol. 412 und GIESEBRECHT 192 in die sprachgeschichtliche Erörterung hereingezogen worden; vgl. darüber ausser DILLMANN 26f. und DRIVER Journ. of Philol. XI 209 noch GES.-BUHL und die dort genannte Literatur. Ebenso ist von WELLH. l. c. das Suffix הוּ (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91d und STADE Gr. § 345ac) als sprachgeschichtlich eigentümlich geltend gemacht worden; vgl. hiezu RYSEL 86 und GIESEBRECHT 250. Über ל in לְמִינוּ s. GES.-BUHL ל A 10. עֲשָׂה פְרִי וּמְרִיעַ וְרַע zielt nach DILLMANN 26 schon auf die Benützung durch den Menschen ab v. 29 und hat nicht bloss die Erhaltung der Art im Auge. Namentlich der unmittelbare Anschluss der Erschaffung der Pflanzenwelt an die Ordnung der Erdoberfläche legt es nahe, dass der Bericht gleich auf die Benützung der Pflanzen durch die künftigen Bewohner der Erde, die Landtiere und den Menschen, absieht; ob aber gerade die hervorgehobenen Worte das ins Auge fassen, muss mit Rücksicht auf die Analogie von v. 22 bezweifelt werden.

Der vierte Tag 14–19. In den drei ersten Tagen sind die Welträume geordnet worden; es folgt nun in den drei letzten Tagen die Erschaffung von Bewohnern der geordneten Welt, wieder in der Reihenfolge von oben nach unten. So werden am vierten Tage die Gestirne geschaffen. 14: zum Singular יְהִי vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 o. מְאֹרֹת wird von GIESEBRECHT 188 248 als junges Wort genannt; vgl. DRIVER 216. Mit וְהָיוּ לְאֹתֹת wird die astrologische, nicht in dem Jer 10 2 vorausgesetzten Sinn, sondern wie Jes 7 11 II Reg 20 8–11, mit וּלְמוֹעֲדִים die regelmässige kalendarische Bedeutung der Gestirne und ihres Gangs gemeint sein; vgl. DILLMANN 27. 16 מְשֻׁלָּה ist nach GIESEBRECHT 192 243 u. A. der jüngeren Sprache eigen; vgl. DRIVER 215. GUNKEL 9 findet in der Herrschaft der Sterne ein mythologisches Element. 17 וַיִּתֵּן: über den Gebrauch allgemeiner Verba bei P s. m. Hexat. 353. Zu וְלֹהֲבֵדִיל vgl. STADE Gr. § 105 2.

Ein Vergleich von v. 14f. mit 17f. hinterlässt den Eindruck, als sei der Text nicht ganz in Ordnung. Die Verwendung von מְאֹרֹת in v. 14 und 15 ist streng zusammen eine quaternio terminorum. In v. 15^a wird der nächstliegende, v. 17 auch richtig vorangestellte Zweck, mühsam nachgetragen; v. 14^b würde auch stilistisch besser abschliessen. Sam. und LXX haben in v. 14 nach הַשָּׁמַיִם gelesen (לְהָאֵר עַל-הָאָרֶץ וּ) (Luc. nur וְהַלְלוּהוּ), haben aber dann zum Überfluss auch noch v. 15^a, woraus folgt, dass sie v. 14 einen nach v. 17 korrigierten Text voraussetzen (vgl. WELLH. Comp. 187 u. o. zu v. 9–13). Man bekommt auch hier den Eindruck, der Erzähler habe Mühe gehabt, eine ihm passende Fassung des Textes zu erreichen. לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה, v. 18^a sogar וּבֵין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה, erscheint nach v. 3^b überflüssig; zudem ist der Unterschied von Tag und Nacht ja schon mit den drei ersten Tagen in empirische Wirklichkeit getreten; v. 18^b steht wohl erklärend und verwischend neben וּבֵין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה. Es wird hier klar, dass der Begriff אֹר als der von der Sonne unterschiedenen Lichtsubstanz im eigenen Denken des Verfassers keine Rolle mehr gespielt hat, sondern von ihm weitergeführt wird, weil er einmal gegeben war — vielleicht ein Nachklang des Grundcharakters der

mythologischen Vorlage, eines Lichtmythus (s. unten). Dass dem so ist, wird auch daran deutlich, dass bei der Besiedlung der Welt auf die oberste Sphäre nicht mehr zurückgegriffen wird: Sonne, Mond und Sterne haben ihren Platz בְּרִקְעַת הַשָּׁמַיִם, doch wohl an der der Erde zugewandten Seite: das was über der Veste ist, der himmlische Ocean und Licht und Finsternis als selbständige Weltpotenzen (anders v. 18^{b3}!), also die mythologischen Grössen, werden zurückgestellt. Ein mythologischer Hintergrund scheint übrigens bei den Gestirnen noch durch. In der babylonischen Kosmogonie sind sie Sitze und Bilder von Göttern (vgl. DILLMANN 27, JENSEN 289f., ZIMMERN bei GUNKEL 414); ausserdem haben sie astrologische Bedeutung; letzteres ist geblieben, ersteres, auch den Hebräern nicht unbekannt, vgl. Jdc 5 20 Hi 38 7, ist beseitigt. Es sieht aus als sei die Naturalisierung der Gestirne nicht mit einem Anlauf erreicht worden; der an v. 14 übel genug angeflickte Versteil 15^a macht ganz den Eindruck eines Nachtrags. v. 17f. ist dieser Prozess noch weiter gediehen: von der astrologischen und kalendarischen Bedeutung der Gestirne ist da gar nicht mehr die Rede, sondern nur von ihrem alltäglichen Dienst, wie schon hervorgehoben, in anderer Ordnung. Es wäre denkbar, dass der Verfasser (ev. die Verfasser) mit dem göttlichen Befehlswort weniger frei zu schalten sich getrauten als mit dem Bericht über die Ausführung.

Das fünfte Tagewerk 20–23. Auf die Besetzung der Veste des Himmels mit den Gestirnen folgt die Belebung des Wassers durch Wassertiere und des Luftraums unter der Veste durch geflügelte Tiere (עוֹף nicht bloss Vögel Lev 11 20). **20** שָׂרָץ und שָׂרָץ hält GIESEBRECHT 197 226 für einen Aramaismus, in Ex 7 28 setzt er שָׂרָץ auf Rechnung des R, vgl. DRIVER 212. DILLMANN 29 macht darauf aufmerksam, dass die Wurzel im Aram. fast ausgestorben ist, und hält sie für altsemitisch. Zur Konstruktion von שָׂרָץ vgl. GES.-KAUTZSCH ²⁶ § 117 z. עַל-פְּנֵי רִקְעַת הַשָּׁמַיִם die Entfernung der Veste von der Erdoberfläche ist als eine nicht sehr grosse gedacht. Mit LXX fügen ILGEN (WELLH. Comp. 186) und BALL zu v. 20 וַיְהִי-כֵן hinzu. **21** Über תַּנִּינִים vgl. GES.-BUHL. Ob sie ein Nachklang der Chaosungeheuer des babylonischen Mythos sind? GUNKEL 120 nimmt es an. אֵת כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת (über אֵת vor כל vgl. GES.-KAUTZSCH ²⁶ § 117 a c) und dann כָּל-חַיָּה הַרְמֵשֶׁת in v. 28, so gut wie יוֹם הַשְּׁבִיעִי v. 31 und יוֹם הַשְּׁבִיעִי 2 3, führt nach WELLH. Prol. 413 und GIESEBRECHT 265 in die Periode der Sprache herunter, die כָּנְסַת הַגְּזוֹלָה sagte. GES.-KAUTZSCH ²⁶ § 126 wx unterscheidet die Fälle v. 21 28 von v. 31 2 3 und urteilt, das Substantiv sei in jenen schon durch כָּל- determiniert; vgl. DRIVER 229f., der namentlich darin Recht haben wird, dass das Partizip mit Artikel v. 20 einen Relativsatz vertritt. Dasselbe wird für הַרְמֵשֶׁת in v. 21 gelten; es wäre dann nicht undenkbar, dass der Artikel dieses Relativanschlusses nach rückwärts gewirkt und auch den Artikel vor dem Adjektiv חַיָּה veranlasst hat. Anders liegt die Sache, wie auch DRIVER zugiebt, v. 32 und 2 3. לְמִינָהּ: MT und LXX nehmen Pluralsuffix an, obwohl der Plural von מִין sonst nicht vorkommt; DILLMANN 29, GES.-BUHL, GES.-KAUTZSCH ²⁶ § 91 c (vgl. aber § 91 k, auch STADE Gr. § 350 a A 2) wollen auch hier den Singular beibehalten. Ob der Bericht Erschaffung nur je eines Paares von jeder Art von Tieren voraus-

setzt, ist nicht zu entscheiden; 6 19 und vollends 1 26 f. giebt keinen hinreichenden Grund zur Bejahung der Frage, יִשְׂרָאֵל v. 20 keinen zur Verneinung, wozu DILLMANN 30 geneigt wäre.

Das sechste Tagewerk 24–31. Zunächst wird v. 24 f. die Erschaffung der Landtiere berichtet, dann v. 26 ff. die des Menschen. **24** Zu תִּירָו vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 90 n, STADE Gr. § 344 c, LAGARDE Übersicht 190 R 2 11. STADE hat die Frage aufgeworfen, ob das י in diesem Fall eine alte Kasusendung oder nicht vielmehr durch Verhalten des Nasallautes der Adjektivendung ōn (wie שלמון für שלמה § 128 2) entstanden ist. Es wäre dann dabei auch die Adjektivbedeutung verloren gegangen. Wenn תִּירָו eine archaistische Form ist, so ist hohes Alter von P daraus nicht zu beweisen (vgl. die übrigen bei GES.-KAUTZSCH genannten Stellen). Die Form dient dazu, die Rede Gottes feierlich zu machen (vgl. m. Hexat 455). Über das Verhältnis von בְּהֵמָה, רֶמֶשׂ und חַיֵּי הָאָרֶץ vgl. die Übersetzung bei KAUTZSCH. חַיֵּי bedeutet bei P 1) *wildes Tier* im Gegensatz zu בְּהֵמָה 7 14 21 8 1, 2) *vierfüßiges Tier*, im Gegensatz zu עוֹף und רֶמֶשׂ 1 28 8 19 Lev 11 27? 17 13, 3) *Tier* überhaupt Gen 8 17 9 5 Lev 11 27? 47. Auch חַיֵּי הָאָרֶץ bedeutet bei P nicht immer dasselbe, sondern Gen 1 30 9 20 *vierfüßige Tiere*, 1 24 25 9 10^a *wilde Tiere*, 9 10^b *Tiere* überhaupt. Nach **25** ist ein Segensspruch entsprechend v. 22 zu vermissen. DILLMANN 15 entschuldigt das Fehlen sonderbarerweise damit, dass v. 30 ihn hier als entbehrlich erscheinen lasse; STRACK z. St. urteilt, der Verf. habe geeilt zur Hauptsache zu kommen. Vielleicht hat er den Segensspruch weggelassen, um es weniger bemerkbar zu machen, dass in dieses Tagewerk wie in das dritte zwei Werke zusammengedrängt sind (s. auch zu v. 29 f.).

Die Erschaffung des Menschen 26–30 hebt sich schon durch die Breite der Beschreibung von den übrigen Werken ab. Sie wird feierlich eingeleitet durch die Äusserung des Beschlusses Gottes und unterscheidet sich formell auch dadurch von den übrigen Abschnitten des Berichts, dass Gott hier nicht einfach befiehlt „es werde“ oder „die Erde bringe hervor“ (wie v. 24): Gott ist hier sozusagen viel mehr persönlich interessiert, was schliesslich auch darin zum Ausdruck kommt, dass nach Erschaffung des Menschen Gott beim Rückblick auf das Ganze dieses „sehr gut“ findet. **26** Der Plural נֶעֱשָׂה und die Suffixe כְּרִמּוֹתָנוּ haben, um von dem trinitarischen Missbrauch der Stelle und den andersartigen Fällen wie 20 13 (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 i) abzusehen, verschiedene Zurechtlegungen gefunden (vgl. DILLMANN 31, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 g N 2): es sei ein Pluralis majestaticus, oder ein Plural der inneren Reflexion, oder es sei dabei an die himmlische Umgebung Gottes gedacht, oder, so DILLMANN, es komme dabei der Begriff Gottes als der lebendigen persönlichen Zusammenfassung einer Fülle von Kräften und Mächten zur Geltung. DILLMANN macht geltend, die Sitte der Souveräne von sich durch *Wir* zu reden komme erst von der persischen Zeit an vor und ein Plural der Reflexion sei sonst nicht nachzuweisen. Vergleicht man 3 22 11 7 Jes 6 8. so ist es die nächstliegende Annahme, dass hier der Gedanke an eine himmlische Umgebung, also ein mythologisches Element im Spiel ist. BUDDE Urgeschichte 484 N 1. möchte sogar die Vermutung wagen, dass in diesem Plural der Polytheismus der ba-

bylonischen Grundlage nachklingt; auch GUNDEL 10f. denkt daran. Wie sich an andern Stellen zeigt, ringt der Begriff ernstlich um Tilgung des mythologischen Charakters der Erzählung. Es mag sein, dass in seiner Vorlage Vorstellungen wie 3 22 11 7 herrschten. Der Gottesbegriff von P erlaubt jedenfalls am wenigsten, an eine bewusste Lockerung des Monotheismus zu denken. DILLMANN hat die Frage aufgeworfen, ob nicht der Pluralis — sagen wir: beibehalten worden sei, um den allzudeutlichen Anthropomorphismus einer Singularonstruktion (ich will Menschen machen nach meinem Bilde) zu vermeiden. אָדָם, etymologisch unerklärt (Versuche s. bei DILLMANN 53f.), ist 5 1-4 bei P Eigennamen, hier Appellativ mit Kollektivbedeutung (אָדָם). So gewiss der Bericht Erschaffung eines Paares voraussetzt, ebenso deutlich ist, dass dies keine religiöse oder dogmatische Bedeutung hat; dem Bericht kommt es auf die Erschaffung der Gattung an (s. nachher zu וְיִבְרָא וְיִקְרָא בְּצַלְמֵנוּ קְדָמוֹתָנוּ: über das modale ק (GES.-KAUTZSCH²⁵ § 154 3 A β GES.-BUHL ק A 6) sagt GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 3 b nichts. Zu sprachgeschichtlicher Erörterung hat דְמוֹת Anlass gegeben. WELLM. ProL. 413 sieht es als aram. Lehnwort an; GIESEBRECHT 186 ist mit RYSEL der Ansicht, dass das Wort ebensogut als ein ächt hebräisches angesehen werden kann; DRIVER 216 meint, das Wort sei in der alten Sprache möglich; DILLMANN 32 erklärt es nach Bildung und Wurzel für gut hebräisch; LAGARDE Übersicht 12 25 ff. 147—149 R urteilt, die Aussprache דְמוֹת habe in der wirklichen Sprache nie existiert, sondern sei eine nur aus dem Syrisch der Punktatoren erklärbare Verderbnis eines allein zu Recht bestehenden דְמוֹת, die Stammform sei דְמוֹה, das syrische ܕܡܘܗ, sei ein der Judenschule, nicht den Juden oder gar den Israeliten abgeborgtes Lehnwort; anders BARTH § 260 c. Was ist mit דְמוֹתָנוּ בְּצַלְמֵנוּ קְדָמוֹתָנוּ praem. Sam. LXX 1) gemeint? Zunächst ist festzustellen, dass ein Unterschied zwischen צַלֵם und דְמוֹת nicht ersichtlich ist; die Beifügung des קְדָמוֹתָנוּ ist nur eine Näherbestimmung von צַלֵם, deren Bedeutung die lutherische Übersetzung am zutreffendsten ausdrückt. Daraus wird auch verständlich, dass nachher nur noch von צַלֵם die Rede ist. LAGARDE Orientalia 2 62 und Übersicht 12 23 f. 149 R 2 13 ff. hat צַלֵם als den jüngeren Ausdruck für תִּצַּר וּמְרָאָה Gen 29 17 (39 6) angesprochen und vergleicht dazu Jes 52 14 53 2. Als Bedeutung nimmt er *Statur und Eindruck* und konstatiert auf Grund davon in P „den massivsten Anthropomorphismus.“ Die Möglichkeit eines solchen belegt er mit lauter Analogien aus JE. Auch wenn man auf den Einwand verzichten will, dass eigentliche Anthropomorphismen bei P sonst so gut wie nicht vorkommen (vgl. m. Hexat 380. 395), so scheidet die Identifikation von דְמוֹת וּצַלֵם und תִּצַּר וּמְרָאָה schon daran, dass צַלֵם und דְמוֹת jedenfalls hier — דְמוֹת kommt auch anders vor s. GES.-BUHL 3 — Relationsbegriffe sind, was תִּצַּר und מְרָאָה nicht sein können. Das ist natürlich nicht nur möglich sondern auch das wahrscheinlichste, dass der Ausdruck Umbildung eines Anthropomorphismus der Grundlage ist (vgl. GUNDEL 11f.), aber für die Erklärung des vorliegenden Textes ist von einem solchen abzu- sehen. Die Bedeutung des Ausdrucks ist auch nicht auf etymologischem Weg zu erreichen (über צַלֵם s. GES.-BUHL), sondern aus dem Context und der sonstigen Verwendung bei P zu erschliessen. Da ist nun zu beachten, dass in Gen 1

sonst durchaus Ordnungen festgestellt werden, die für den gegenwärtigen Weltlauf, nicht etwa für einen Paradieszustand gelten. Das erweckt das Vorurteil, dass auch mit dem göttlichen Ebenbild etwas derartiges gemeint sei. Das wird bestätigt durch 5 3, wo der Ausdruck mit einer leichten Änderung (כְּדַמּוֹתוֹ כְּצַלְמוֹ) wiederkehrt: in dieser Stelle wird gesagt, das Ebenbild, nach dem Adam geschaffen ist, habe er auf seinen Sohn vererbt. Dass es sich dabei nicht um sittliche Qualitäten handelt, dass also vor allem von der Frage des Sündenfalls und der Erbsünde gänzlich abzusehen ist, beweist 9 6. Was mit כְּדַמּוֹתַי וְכְצַלְמִי gemeint ist, sagt die zweite Hälfte des Verses (Text mit Pesch. s. KAUTZSCH; וְרָאָה nach WELLM. Prol. 413, GIESEBRECHT 245 ein nur in jüngeren Schriften gebräuchliches Wort, daher Num 24 19 וַיִּרְאֵה מִיַּעֲקֹב in יַעֲקֹב geändert): das göttliche Ebenbild besteht darin, dass der Mensch über die übrigen Lebewesen auf der Erde herrscht, ähnlich wie Gott über das Ganze. Dieser Fassung kommt durchaus entgegen 9 6: Menschen darf man nicht töten wie Tiere, denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht, d. h. über das Leben des Nebenmenschen hat der Mensch keine Gewalt wie über das Leben der Tiere, der Mensch hat einen anderen Rang. Als Grundlage einer biblischen Anthropologie oder einer Lehre vom Urstand ist die Stelle so ungeeignet als möglich. Dem entspricht es, dass der Begriff des göttlichen Ebenbildes im AT ausser den genannten Stellen nicht mehr vorkommt. Auch im NT ist die Verwendung eine beschränkte: Jak 3 9 ist ein einfaches erbauliches Citat; Eph 4 24 Kol 3 10 bewegen sich in der Linie der kirchlich-dogmatischen Fassung des Ebenbildes; anderer Art ist dagegen I Kor 11 7, eine Phantasie rabbinischer Metaphysik, auf einer Gen 1 27 vergewaltigenden Kombination dieser Stelle mit Gen 2 beruhend. Gegen dieses aus dem Text selbst sich ergebende Verständnis des göttlichen Ebenbildes wird der Vorwurf erhoben werden, der Text werde dabei seiner Fülle entleert, und dieser Vorwurf wird sich auf den rhetorischen Schwung gründen, mit dem 27^a von dem göttlichen Ebenbild redet. Den Eindruck, den dieser Satz in seiner Fassung in MT und namentlich, wenn man ihn gegen v. 27^b isoliert, auf jeden macht, der von der Dogmatik her gewöhnt ist, den Ausdruck „göttliches Ebenbild“ in einem andern Sinn zu verstehen, hat CALVIN comm. in Gen. z. St. ganz richtig präcisiert, wenn er den Satz formell und sachlich dahin zurecht legt, quod iterum imaginis Dei fit mentio, non est repetitio supervacua. est enim singulare divinae bonitatis specimen, quod nunquam praedicari satis potest: der Erzähler freut sich, die Thatsache berichten zu dürfen, und so berichtet er sie zweimal. Es ist dem gegenüber von grossem Wert, dass Ps 8 6–8 die Stellung des Menschen zur Tierwelt in noch viel volleren Tönen feiert. Für das jüdische Bewusstsein war sie demnach nichts so geringes. Aber 27^a vermag den genannten Dienst vielleicht schon darum nicht zu leisten, weil es sich fragt, ob MT nicht einen bereicherten Text bietet. AQUILA, THEODOTION, Pesch. haben denselben Text wie MT, SYMMACHUS mit noch weiterer Bereicherung ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὄρθιον [ὁ θεός] ἔκτισεν αὐτόν; zu dem ὄρθιον vgl. die Bemerkung von NESTLE Marg. 3f., dass SYMMACHUS die Quelle für die landläufige Betrachtung der aufrechten Gestalt als eines Stückes des göttlichen Ebenbildes ist. LXX hat כְּצַלְמוֹ nicht

gelesen. An eine fahrlässige oder absichtliche (so DILLMANN 31) Auslassung ist da nicht zu denken. Ohne **בְּצַלְמוֹ** bekommt der Vers den schönen Aufbau: *so schuf Gott den Menschen 1) nach dem Bilde Gottes schuf er ihn 2) als Mann und Weib schuf er sie*, wobei insbesondere die Gleichmässigkeit der Struktur von a β und b zu beachten ist. **זָכָר וּנְקֵבָה** ist einer der P eigentümlichen Ausdrücke; J sagt dafür **אִישׁ וְאִשָּׁה** und **אִישׁ וְאִשָּׁה**, aber nicht in der Zusammenstellung **אִישׁ וְאִשָּׁה** — diese findet sich gleichbedeutend mit **אִישׁ וְאִשָּׁה** Lev 13 29 38 20 27 Num 5 6 6 2 dem Sinn nach ohne Bezugnahme auf das Sexuelle Ex 35 29 36 6 bei P — sondern **אִישׁ וְאִשָּׁתוֹ** Gen 7 2. WELLMAN. Prol. 413 und GIESEBRECHT 191 193 223f. 249 rechnen die Formel zu dem jungen Sprachgut. Die Verwendung des Stammes **זָכָר** zur Bezeichnung des männlichen Geschlechts ist gemeinsemitisch (vgl. GES.-BUHL). WELLMAN. nimmt für die ältere Zeit die Aussprache **זָכוֹר** an. Im AT ist **זָכוֹר** (זָכוֹר? זָכוֹר), immer mit Suffix, während **זָכָר** nie mit Suffix vorkommt, Kollektivum. SCHWALLY ZATW 1891, 177–180 ist geneigt, das Fehlen von **זָכָר** in der älteren Litteratur als Zufall, **זָכוֹר** als dialektische Nebenform dazu, das Wort als ursemitisch anzusehen. **נְקֵבָה**, der Bedeutung nach perforata, bisher im sexuellen Sinn verstanden, kommt in älteren Schriften nicht vor. DILLMANN 34 urteilt, das Wort könne eben um seiner Grundbedeutung willen nicht wohl in der verfeinernden, alles grob Sinnliche meidenden Sprachweise der jüngeren Zeit aufgekommen sein. SCHWALLY l. c. sieht in **זָכָר** und **נְקֵבָה** kultische bzw. kultusrechtliche Begriffe: **זָכָר** ist ihm auf Grund von II Sam 18 18, wo er **הַזָּכוֹר שָׁמִי** auf Ahnenkult deutet, = **אִשְׁרֵי הַזָּכוֹר בְּשֵׁם אֱלֹהִים** d. h. die kultische Person, und das ist im ganzen semitischen Altertum der Mann; die sexuelle Bedeutung des Worts ist dann die abgeleitete; **נְקֵבָה** ist die durchbohrte im Sinn von Ex 21 4–6, d. h. die gleich dem Sklaven unter Vornahme der kultischen Ceremonie der Durchbohrung des Ohrs in die Kultusgemeinschaft der Familie des Manns adoptierte. Bei dieser Ableitung muss natürlich für beide Worte höchstes Alter vorausgesetzt werden. Im Context von Gen 1 27 kann es sich selbstverständlich nur um die Geschlechtsdifferenz handeln, und für die Erklärung kommt nur das in Frage, warum diese hier hervorgehoben wird. Die Erschaffung nur eines Paares ist dem Verfasser so selbstverständlich, dass er das nicht besonders zu betonen braucht. Auch auf die monogamische Ehe ist schwerlich Bezug genommen. DILLMANN 34 findet in der Zusammenstellung von v. 27^b mit v. 27^{a3}, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen beiden Geschlechtern zukomme, dass also beide in ihrer Stellung zu Gott gleich seien; damit wäre P der Antike gänzlich entrückt; aber auf die Stellung zu Gott hat die Gottebenbildlichkeit keinen Bezug. Man wird auch hier keine Geheimnisse suchen dürfen. Wie das göttliche Ebenbild ein Stück der Weltordnung bedeutet, so ist es die Meinung von v. 27^b, dass zur Art des Menschengeschlechts nach göttlicher Ordnung die Fortpflanzungsfähigkeit gehört. Die Auffassung von v. 26f. wird bestätigt durch 28: in chiasmatischem Zurückgreifen auf v. 27 wird in den Segensworten dieses Verses die Bedeutung der v. 27^{a3} und ^b eingesetzten Ordnungen näher dargelegt. In diesem Vers ist im einzelnen nur das Wort **כָּבֵשׁ** herauszuheben, das WELLMAN. Prol. 413 wie **רָדָה** als Aramäismus ansieht, wozu GIESEBRECHT 228 sich vorsichtig zurückhaltend,

DILLMANN 32 sich ablehnend verhält. Über כַּל-תְּהִיהָ הָרִמְשָׁתַּי s. o. zu v. 21 u. 24. Ob der Text mit BALL nach der Erweiterung in LXX durch וַיִּבְרָהֶמָּה vor וַיִּבְרָא zu ergänzen ist, fragt sich. In 29 f. ist zunächst ein sprachgeschichtlich diskutiertes Wort namhaft zu machen, אֲכִלָּה, das GIESEBRECHT 248 (188) als jung nennt; vgl. dagegen DRIVER 217. Über das Perfekt נָתַתִּי vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 m. Als Verbum von 30 noch נָתַתִּי nachwirken zu lassen, hat wegen der Unterbrechung durch v. 29^b seine Schwierigkeit. Es ist am einfachsten mit DILLMANN 35 und älteren Erklärern Ausfall von נָתַתִּי anzunehmen. כֵּן v. 30 streicht ILGEN (WELLH. Comp. 187) und setzt es dafür nach v. 26 ein (doch vgl. oben zum Text von v. 9). Die beiden Verse fügen sich in den Zusammenhang nicht ganz leicht ein: v. 29 hat nach herkömmlicher, wohl nicht anzufechtender Deutung den Sinn, dass die vorsintflutliche Menschheit sich vegetabilisch ernährt habe; 9 3 wurde dann die animalische Ernährung eingeführt. Was hat dann aber die Herrschaft über die Tiere in v. 26–28 zu bedeuten? Das wird in diesem Fall ein ganz gegenstandsloser Begriff. Ferner ist das Zurückgreifen auf v. 20–23 und v. 24 f. in v. 30 eine Ablenkung von der Hauptsache; dazu kommt noch weiter, dass die Unterscheidung von עֵשֶׂב זֶרַע v. 29 und עֵשֶׂב וְיֶרֶק neben v. 11 f. sich recht verzwickelt ausnimmt; KRÄTZSCHMAR, die Bundesvorstellung S. 193 macht auf Besonderheiten im Sprachgebrauch aufmerksam, nämlich זֶרַע זֶרַע עֵשֶׂב statt וְזֶרַע v. 11 f., פְּרִי בֹ פֶרִי עֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֶרִי statt עֵץ עֵשֶׂה פְּרִי v. 11 f., נֶפֶשׁ תְּהִיהָ v. 30 abstrakt *lebendige Seele, Leben*, sonst konkret irgend *ein lebendes Wesen*; endlich setzt v. 20 ganz frisch ein. Der Verdacht dass hier über einen ursprünglich einfacheren Text eine verbessernde Hand gekommen ist, wird nicht unberechtigt sein. Die Stelle 9 2 f. ist im herkömmlichen Sinn nur dann zu verstehen, wenn 1 29 f. vorauszusetzen ist; an und für sich muss da von Einführung einer neuen Ordnung so wenig die Rede sein als in v. 1^b: im Zusammenhang handelt es sich um eine restitutio in integrum. Es darf vielleicht die Vermutung gewagt werden, dass v. 29 sekundär ist und seine Entstehung der Rücksichtnahme auf das Leben im Paradies verdankt und dann v. 30, eine ursprünglich die Nahrung der Tiere betreffende Bemerkung, an sich gezogen hat. In v. 25 ist ohnehin eine Kürzung vorauszusetzen. Dem Zurückgreifen auf die vorhergehenden Werke kam auch der abschliessende Rückblick 31^a entgegen. Über die Frage ob der Gebrauch des Artikels in יוֹם הַשְּׁבִיעִי 31^b und יוֹם הַשְּׁבִיעִי 2 3, der sich nicht wie v. 21 28 zurechtlegen lässt (s. o. zu v. 21), Zeichen jüngeren Sprachgebrauchs sei, vgl. WELLH. Comp. 413. GIESEBRECHT 265 f., DRIVER 229 f., DILLMANN 37. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 w u. N 2. Die Ordinalzahl wird mit Artikel an artikelloses יוֹם angehängt ausser bei P auch Dtn 5 14 bei D, Ex 20 10 bei E. Weiter findet sich in älteren Texten diese Artikelsetzung auch in anderen Fällen: vgl. Gen 41 26 (doch vgl. den Text von Sam.) I Sam 16 23 II Sam 12 4 (Kěřē). Dagegen ist I Sam 12 23 dtn'-istischer Text; Jdc 6 25 ist dieser Gebrauch des Artikels in einer Glosse. I Sam 19 22 ist mit LXX הַגִּבּוֹר statt הַגִּבּוֹרִים zu lesen, und I Sam 25 10 und Jes 7 20 stehen Participia mit Art. an Stelle von Relativsätzen, also ähnlich wie Gen 1 21 28. Weitere Beispiele in jüngeren Texten s. m. Hexat. 465. DILLMANN will den Artikel beim sechsten Tag sachlich rechtfertigen. es solle nicht wie

bisher heissen ein, sondern der d. h. der sechste und letzte Tag; aber mit Rücksicht auf den gleich nachfolgenden allerletzten Tag ist auf diese feine Unterscheidung doch besser zu verzichten. DRIVER ist bei aller Vorsicht und trotz der Konstatierung von einzelnen Fällen in älteren Texten doch der Ansicht, dass speziell Wendungen wie **יום הששי** als Anfang der Abschleifung des Sprachgebrauchs anzusehen seien.

Der siebente Tag: die Ruhe Gottes 2 1-4^a. **1** **נִכְלָם** sonst nur vom „Heer“ des Himmels gebraucht, ist hier denominatio a potiori. **2** . . . **נִכְלָם** **בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי**: wenn nicht die auch von BUDDE und BALL acceptierte leichtere Lesart von Sam., LXX, Pesch. u. a. **הַשְּׁשִׁי** statt **הַשְּׁבִיעִי** vorgezogen, also eben ein Schreibfehler in MT angenommen wird, so bleibt nichts anderes übrig als für **נִכְלָם** eine andere Bedeutung als für **נִכְלָו** v. 1 anzunehmen, nämlich v. 1 *fertig machen*, v. 2 *zum Abschluss bringen*, der Abschluss besteht dann eben in der Verwendung des 7. Tages zur Ruhe; vgl. KAUTZSCH-SOCIN. DILLMANN 37 erinnert für diese letztere Bedeutung an die Konstruktion **מִן כָּלָה** Ex 34 33 Lev 16 20 I Sam 10 13.

Über die Frage der Ursprünglichkeit des Textes von v. 2 f. s. nachher S. 23.

Das Ruhens Gottes ist im eigentlichen Sinn des Wortes zu verstehen; ein Anthropopathismus ist es jedenfalls nicht, aber ein Anthropomorphismus, wie er übrigens schliesslich bei jeder Aussage über das göttliche Thun und Lassen unvermeidlich ist.

In **3** ist das Wort **שָׁבַת** merkwürdiger Weise nicht gebraucht. Aber der Vers, besonders **וַיַּקְדֵּשׁ אֹתוֹ** *er sonderte ihn aus der Reihe der übrigen Tage als etwas besonderes der Gottheit gehöriges aus* besagt nichts anderes als die Einsetzung der Sabbatordnung, deren grundlegende und eigenartige Wichtigkeit P durch Verlegung ihrer Entstehung in den Anfang der Welt markiert (vgl. hierzu m. Hexat. 365 u. A. 437). Eine erst mosaische Einrichtung (so DILLMANN 38, II 329) ist der Sabbat für P so wenig als die Beschneidung und das Verbot des Blutgenusses, sondern eine der negativen Leistungen, durch die der Jude auch ausserhalb Jerusalems und ausserhalb des nur dort ausführbaren gesetzlichen Kultus den Bund mit Gott aufrecht erhält (WELLH. ProL 361, STADE Gesch. Isr. II 145). Merkwürdig aber ist, dass jedenfalls P^s nicht angiebt, wann die Sabbatordnung praktisch geworden ist, denn Ex 31 12-17 gehört zu P^s. Die Frage, ob das Wort **שָׁבַת** wirklich von **שָׁבַת** *ruhen* oder vielleicht von **שָׁבַע** abzuleiten ist, ist für diesen Zusammenhang ohne Belang (vgl. GES.-BUHL und die dort genannte Lit., BENZINGER Archaeol. 200).

בְּרָא לְעֵשׂוֹת: die besondere Art des göttlichen Thuns und Bildens wird hier noch einmal ausdrücklich als **בְּרָא** bestimmt (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 v).

Das Wort **תּוֹלְדוֹת** 4^a kommt ausser bei P nur noch in Chr und Rt 4 18 vor und wird deshalb von GIESEBRECHT 190. 249 als junghebräisch angesehen, während DRIVER 217 es zu den für die sprachgeschichtliche Vergleichung ungeeigneten technischen Wörtern rechnet. Die Formel **אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת** ist sonst bei P niemals Schluss- sondern stets Einleitungsformel zu einem Abschnitt (vgl. 10 1 11 10 27 etc.). Einleitung zu 2 4^b ff. kann sie nicht sein, da dieser Abschnitt J gehört, die Formel dagegen für P charakteristisch ist. Das nächstliegende ist dann natürlich die Annahme, die Formel sei — vielleicht in etwas anderer Fassung, DILLMANN 39 schlägt

nach Analogie von 5 1 vor אֱלֹהִים בְּרָאָם וְהָאָרֶץ תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם, NESTLE Marg. 4 möchte mit 5 1 und LXX zu 24 lesen וְהָ סֵפֶר תּוֹלְדוֹת וּג' — ursprünglich vor 1 1 gestanden. Der R, der sie von dort entfernte, hätte jedenfalls einen guten Geschmack bewiesen. Doch stehen dieser Auskunft Bedenken gegenüber. Einmal ist ein Anschluss von 1 1 an diese Formel schwer denkbar. Einfach mit 1 1 fortzufahren, wird man durch die Analogie von 5 1 kaum ermutigt, denn da ist die redaktionelle Erweiterung des Textes mit Händen zu greifen. Was aber die Hauptsache ist: תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ wird herkömmlicher und notwendiger Weise als *Entstehung Himmels und der Erde* verstanden, aber תּוֹלְדוֹת bedeutet sonst nicht *Entstehung* sondern *Zeugungen, Nachkommenschaft*, und der nachfolgende Genetiv giebt nicht den Erzeugten sondern den Erzeuger an, die Formel אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת פ' ist also Einleitung zur Zusammenstellung der Descendenz von jemand (s. LAGARDE Orient. II 39). Wenn STRACK freilich daraus folgert, in P sei auf 1 1—2 3 nicht unmittelbar Cap. 5 gefolgt, sondern ein gegenüber J kürzerer und minder anschaulicher darum von J verdrängter, durch 2 4^a eingeleiteter Abschnitt mit Tholedoth Himmels und der Erde, der erzählte was mit dem Geschaffenen vorging, und da namentlich den Sündenfall berichtete, so ist damit doch schon wieder eine totale Umdeutung von תּוֹלְדוֹת gegeben: die Degeneration des Geschaffenen wäre mit diesem Begriff mehr als eigentümlich eingeleitet. Eine andere Zurechtlegung hat LAGARDE l. c. 40 versucht. Das Targ. zu Esther giebt מוֹלְדוֹתָהּ 2 10 durch תּלְדוֹתָהּ wieder; LAGARDE führt ausserdem ein תּלְדוֹתָהּ an (BUXTOFF Lex. 955 hat hier ebenfalls תּלְדוֹתָהּ gelesen) und folgert: „es giebt mithin ein תּלְדוֹת *Herkunft* und ein תּלְדוֹת *Geburt, Vorgang des Geborenwerdens*“ und fragt „sollte nicht dieses letztere Wort Gen 24 gesucht werden müssen, das durch בְּהִבְרָאָם erklärt wäre?“ Als analoge Bildungen nennt er תּוֹרֵשׁ *Most* und תּלְבָּשֶׁת *Kleidung*. Wenn LAGARDE's Vermutung richtig ist, so ist damit 2 4^a als fremder Bestandteil in P nachgewiesen: die Vorstellung eines Geborenwerdens der Welt hat P nicht. Aber der Plural אֱלֹהִים macht einen Singular תּוֹלְדוֹת, was LAGARDE als das ursprüngliche vermutet, an Stelle von תּוֹלְדוֹת unmöglich. Der Ausdruck וְהָאָרֶץ תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ kann sein Dasein nur der Ungenauigkeit einer P rein mechanisch nachahmenden späteren Hand verdanken; der Halbvers 4^a ist somit entweder eine Glosse oder Redaktionsklammer. Dass der Satz jemals an der Spitze von 1 1—2 3 stand, ist nicht anzunehmen, wohl aber lässt sich begreifen, wie ein R sich veranlasst sehen konnte, mit der sonst einen neuen Abschnitt von P einleitenden Formel hier einen Übergang zu schaffen, sei's dass er nun damit einen Abschluss des Vorhergehenden, oder wenn er ja תּוֹלְדוֹת in dem von STRACK angenommenen Sinn geschrieben hat, eine Einleitung zu 2 4^b ff. geben wollte. Die beiden Abschnitte hätten sich bei unmittelbarer Folge von 2 3 4^b zu hart gestossen; durch v. 4^a wird der Stoss doch etwas abgeschwächt.

1. Der litterarische Charakter und der Gedankengehalt.

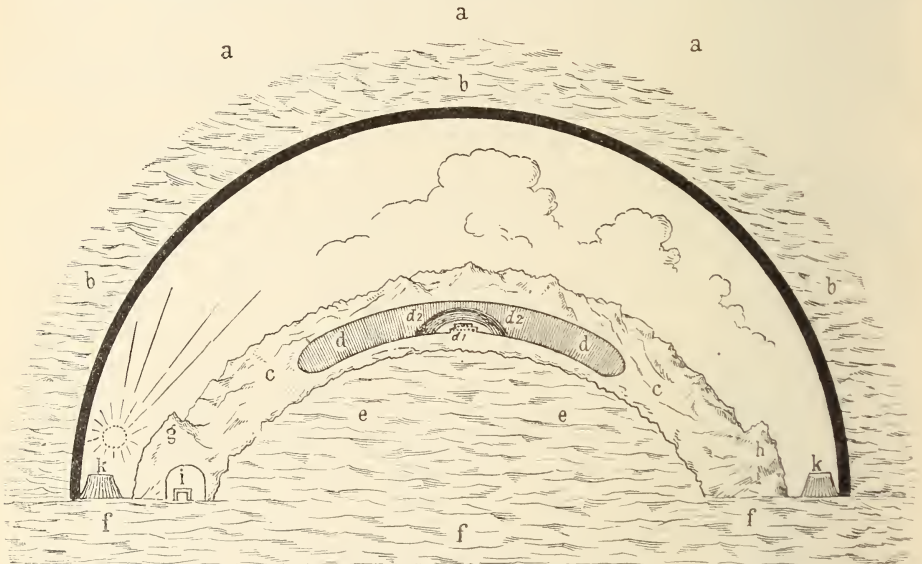
Was die Art und den Gehalt von 1 1—2 3 betrifft, so verleugnet sich in diesem Stück der stilistische Grundcharakter von P nicht, monotone Gleichmässigkeit und weit-schweifige Breite. Bei jedem Werk wird erzählt „und Gott befahl, es werde das und das, und es entstand das und das“. Dieselben Formeln werden immer wieder angewandt, so

das $\text{וַיִּהְיֶה עֶרְבַּן וְגו'}$ und dann namentlich die Schlussformel nach jedem der sechs Werke $\text{וַיִּהְיֶה עֶרְבַּן וְגו'}$. Aber es ist nicht zu bestreiten, wenn irgendwo, so macht die steife Gleichförmigkeit gerade hier den Eindruck ruhiger und feierlicher Erhabenheit; sie dient hier dazu in grossen Linien würdige Umrisse zu schaffen (vgl. WELLM. ProL. 314). Zum Schematismus des Ausdrucks tritt dann noch hinzu der Schematismus der ganzen Anlage und Darstellung, der freilich hier nicht so stark ist, wie in andern Partien, wo P nur die auf Namen und Zahlen reduzierte Quintessenz der Vorgänge giebt. Ein Werden und Entstehen soll beschrieben werden, aber den vorherrschenden Eindruck giebt doch die Einordnung in das Schema der sechs Werkstage einer Woche mit der Unterabteilung in die zwei sich möglichst (doch vgl. ob. S. 9) genau entsprechenden Reihen des göttlichen Schaffens, wornach zuerst der allgemeine Aufbau der Welt hergestellt wird und dann die verschiedenen Stockwerke mit Bewohnern besetzt werden. Eine eigentliche Schilderung der Hergänge wird eher vermieden als gegeben, vielmehr nur eben in der allgemeinsten Weise berichtet, dass nach Gottes Willen und Befehl eines nach dem andern in gutem Zusammenhang und in zweckmässiger Reihenfolge geworden ist (vgl. WELLM. ProL. 314). Wenn trotzdem auf das einzelne eingegangen wird, so ist das an sich ja schon durch die eigenartige Bedeutung des Gegenstandes vollauf begründet. Aber wie in den übrigen Abschnitten, wo P ausführlicher wird, kommt auch hier dafür in Betracht, dass schon auf hierokratische Institutionen Bezug genommen wird: Sonne, Mond und Sterne dienen zur Berechnung der Festzeiten; vor allem aber, als praktisches Ergebnis für die Religion präsentiert sich am Schluss die Sabbatordnung. Schlüssel zum Verständnis der Erzählung ist doch auch hier wenigstens teilweise das Gesetz.

Der Gedankengehalt des Abschnitts ist natürlich auf diesen Gesichtspunkt nicht beschränkt. Die Exegese führt mit Notwendigkeit darauf, dass diese Schöpfungsgeschichte auf dem Weg der Durchdringung eines gegebenen Stoffs mit theologischen Gedanken entstanden ist, deren Durchsetzung mit thulichster Tilgung des ursprünglichen Charakters des Gegebenen gleichbedeutend ist. Reste des ursprünglichen Mythos haben sich erhalten (vgl. GUNKEL 7): das unerschaffene dunkle Chaos, der darüber brütende Geist, der himmlische Ocean und die hinter ihm befindlichen Potenzen Licht und Finsternis, auch wohl die ganze Art der drei ersten Werke, die streng genommen nur Scheidungen des im Chaos ungeschieden vorhandenen sind (vgl. WELLM. ProL. 313). Das Hervorgehen der Pflanzen aus der Erde (und ähnlich v. 20 24), das GUNKEL 8 f. nennt, wird unverfänglich sein. Dagegen mag die „Herrschaft“ der Gestirne, das „Wir“ v. 26, das göttliche Ebenbild (ib.), die mit der Möglichkeit des Misslingens rechnende Prüfung und Billigung der Schöpfung durch Gott (GUNKEL S. 9—12) zu den mythologischen Nachklängen gehören. Aber das alles sind sichtlich nur unbewältigte Reste der gegebenen Grundlage, die der Auflösung in die leitenden Gesichtspunkte sich entzogen haben. Im Gegensatz zum Mythos steht in dieser Kosmogonie am Anfang der Welt nicht ein Reich des Wunderbaren, kein Paradies, sondern geschaffen wird die Welt, die jetzt ist, mit den jetzt geltenden Bedingungen und Ordnungen des Lebens. Das hängt enge zusammen mit dem Gottesbegriff dieser Kosmogonie. Der schaffende Gott ist gedacht als durchaus überweltlich; sein Wille ist die causa sufficiens des Werdens und Entstehens. Das ist die Meinung trotz dem Chaos, das zwar nicht beseitigt aber auch nicht Weltprinzip im eigentlichen Sinn ist, und trotz der schwebenden Unsicherheit, in der der Begriff אֱלֹהִים geblieben ist. Ob dann unsere Vorstellung von Gott der von Gen 1 konform ist oder nicht (vgl. WELLM. ProL. 313), hat hier keine Bedeutung. Aber das ist mit allem Nachdruck zu betonen, an diesem Begriff des überweltlichen, mit der Welt nicht verworrenen Gottes hängt es, dass die von Gott geschaffene Welt angesehen wird nicht als die wundervolle Märchenwelt der Mythologie, sondern als die Natur, als das Objekt. Denn nur wo das Geschehen in der Welt nicht ein Stück des Lebens der Gottheit ist, nur wo die Welt der Gottheit vollständig als Objekt gegenübersteht, kann sie auch Objekt werden für den Gottes Gedanken nachgehenden Menschen. Die religiöse Seite des angewandten Gottesbegriffs kommt in der Aussage zur Geltung, dass Gott die Welt gut, ja sehr gut geschaffen habe, d. h. durchaus zweckentsprechend, so dass man darin leben kann.

Die religiöse Weltbetrachtung ist mit einer naturwissenschaftlichen verbunden. Denn das ist nicht zu bestreiten, diese Kosmogonie will auch eine Welterklärung geben, die genau der entspricht, die wir eine naturwissenschaftliche heissen. „Das Interesse des Erzählers ist nicht hauptsächlich“ — jedenfalls nicht nur — „ein religiöses. Hätte er bloss sagen wollen, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen und er habe sie gut geschaffen, so hätte er das einfacher ausdrücken können und zugleich deutlicher. Er will ohne Zweifel den thatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern; er will eine kosmogonische Theorie geben“ und giebt sie in seiner Weise durch „Anordnung der zu erklärenden Dinge“ und „eine vom Einfachen zum Entwickelten fortschreitende Reihenfolge“, eine Erklärung, die sich auf höchst nüchtern-verständigen, natürlichen Erwägungen aufbaut (WELLH. ProL 313. 314). Dass diese Erwägungen Anhaltspunkte an dem gegebenen mythologischen Stoff hatten, ist dadurch nicht ausgeschlossen.

Von dem Werte dieser Schöpfungsgeschichte zieht es nichts ab, dass das vorausgesetzte Weltbild im ganzen und im einzelnen unserer Welterkenntnis nicht mehr entspricht. Die Erde ist hier gedacht als eine Fläche oder als ein halbkugelförmiger Hügel, wie das die babylonische Vorstellung ist (vgl. die hier nach JENSEN gegebene Zeichnung des babylonischen Weltbildes); darüber spannt sich als massives Gewölbe der Himmel. An diesem



Das babylonische Weltbild

nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier, Anhang Taf. III. Erklärung: a) Inneres des Himmels, b) himmlischer Ocean, c) Erde, d) Totenreich mit Palast, e) Quellhöhling, f) Weltmeer, g) Berg des Sonnenaufgangs, h) Berg des Sonnenuntergangs, i) Versammlungsraum mit der Schicksalskammer, k) Damm des Himmels.

Gewölbe sind Lichter angebracht, die Gestirne. Von dem, was über dem Himmelsgewölbe ist, wird schliesslich kein Gebrauch gemacht. Wie eng der Weltraum gedacht ist, ergibt sich daraus, dass die Vögel am Himmelsgewölbe dahinfliegen. Das sind bei uns die Vorstellungen der Kinderstube. Wie das Weltbild, das heute in jeder Dorfschule gelehrt wird, sich dazu verhält, liegt auf der Hand, und ebenso wie es mit einer „wissenschaftlichen“ Theorie über die Entstehung des unrichtig aufgezeichneten Weltganzen bestellt ist. Damit ist dann schon gesagt, warum auch die gelehrtesten und scharfsinnigsten Versuche, die theoretischen Darlegungen von Gen 1 gegen die wissenschaftliche Welterkenntnis durchzusetzen oder mit ihr in Einklang zu bringen, vergeblich sind und nur dazu dienen können, nicht bloss die Theologie sondern auch den Gottesglauben selbst der Missachtung preiszugeben. Die Aufgabe ist eine andere, nämlich die, zu zeigen, dass der Gedanke des überweltlichen Gottes, sozusagen das Leitmotiv von Gen 1, mit den modernen Vorstellungen

von der Welt, ihrem Werden und ihrem Lauf, ohne alle Verkürzung zusammengeht, sogar noch besser als mit dem antiken Weltbild; denn dieses steht dem Gedanken des überweltlichen Gottes von Haus aus fremd gegenüber, während das Aufkommen der modernen Welt- und Naturbetrachtung ihn nicht nur geschichtlich sondern auch sachlich zur Voraussetzung hat (vgl. die schöne Ausführung von WELLM. ProL. 332).

2. Das literarische und das religionsgeschichtliche Problem.

Wenn in der Schöpfungsgeschichte von Gen 1 zwei Elemente verbunden sind, alte Anschauungen mythologischen Charakters, die einer energischen Verarbeitung nach ganz andersartigen Gesichtspunkten unterzogen worden sind, so ist die nächste Frage, woher der mythische Stoff stammen mag. Die Vorstellung des Chaos als eines grossen Wassers führt wie erwähnt (S. 4) auf ein Inundationsgebiet, also auf ausserpalästinensischen Boden, nach Lage der Dinge entweder nach Ägypten oder nach dem Zweistromland.

a) Eine von DE LA SAUSSAYE I 298 mitgeteilte ägyptische Kosmogonie zeigt mit Gen 1 frappante Parallelen: Der Inhalt derselben ist folgender. „Im Anfang war weder Himmel noch Erde. Von dichter Finsternis umgeben erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (Nun), welches in seinem Schoss die männlichen und weiblichen Keime oder „die Anfänge“ der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Urgeist, unzertrennlich von dem Urstoff des Wassers, fühlte das Sehnen nach schöpferischer Thätigkeit und sein Wort erweckte die Welt zum Leben, deren Gestalt und formenreiche Gebilde sich in seinem Auge vorher abespiegelt hatten. Ihre körperlichen Umrisse und Farben entsprachen nach ihrer Entstehung der Wahrheit, d. h. den Urvorstellungen des göttlichen Geistes über sein künftiges Werk. Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Ra), die unmittelbare Ursache (ra) des Lebens in dem Bereich der irdischen Welt, herausbrach. In der aufgehenden Sonne verkörpert sich die Allmacht des göttlichen Geistes in ihrer glanzvollsten Gestalt.“ Diese kosmogonische Spekulation ist als Ganzes nach dem Urteil der Ägyptologen jüngeren Ursprungs, auch wenn die einzelnen Vorstellungen als altägyptisch zu belegen sind. Die Möglichkeit ist doch nicht von vornherein abzuschneiden, dass einzelne der in dieser ägyptischen Kosmogonie begehenden Vorstellungen, wenn nicht auf geradem Wege, dann etwa durch Vermittlung der Phönicier und Kanaaniter auf israelitischen Boden übertragen worden sind. Starker ägyptischer Einfluss auf die alte vorderasiatische speziell syrische Kultur ist anerkannt. An ägyptische Einflüsse zu denken, wird durch die schon in der Exegese mehrfach erwähnten Anklänge gerade der mythischen Elemente von Gen 1 an die babylonische Kosmogonie jedenfalls nicht ausgeschlossen. Beides würde sich ganz wohl nebeneinander vertragen. Auch auf anderen Gebieten weist die alte syrische Kultur ägyptische und babylonische Elemente neben einander auf; sie hat sich durch das Zusammenströmen ägyptischen und babylonischen Wesens entwickelt (vgl. E. MEYER § 196 ff.).

b) Weit zahlreicher und stärker sind aber die Anklänge an die babylonische Kosmogonie. Die Vergleichung mit dieser wird seit nunmehr 25 Jahren angestellt. Die babylonische Kosmogonie ist nicht nur in jüngeren Wiedergaben, bei BEROSSOS und DAMASCIUS, sondern auch in, leider nicht mehr vollständigen, keilschriftlichen Urkunden erhalten. Der Gang der babylonischen Erzählung ist folgender (vgl. KAT² 1—22; JENSEN, Kosmologie der Babylonier S. 263—364, GÜNKEL, Schöpfung und Chaos S. 16—29. 401—407 [ZIMMERN]; TIELE I 177—180). Als Himmel und Erde noch keinen Namen hatten, d. h. noch nicht existierten, als noch kein Pflanzenwuchs und keine Götter geschaffen waren und überhaupt noch nichts mit Namen genannt war, da vereinigten Apsu, das unterirdische Weltmeer, und die Tiāmat (Mummu Tiāmat = Mutter T. ? doch vgl. JENSEN 321 ff.: ev. mūmu zu lesen, von dem Stamm מוּמַם abzuleiten und als *Wirrwar*, *Chaos* zu deuten; ZIMMERN 401 A. 3 *Urgrund*) ihre Wasser und aus dieser Verbindung entstehen die Götter, voran die Götterpaare Luḫmu und Laḫmu, Anšar und Kišar, dann Anu und die andern. Wer diese andern sind, ist im keilschriftlichen Text nicht erhalten; nach der, wie die Vergleichung mit dem erhaltenen ergibt, treuen Wiedergabe des DAMASCIUS sind diese andern Ellila (oder der alte Bêl, bei DAMASCIUS Ἰλλίλος) und Êa (bei DAMASCIUS Ἄδς). Sohn des Êa ist der Schöpfergott bzw. der Welterbauer, bei DAMASCIUS Βῆλος, Bel-Maru-

duk, der Sonnengott der Frühe des Morgens (JENSEN 88. 309) und wohl auch der Frühlingssonne (ib. 317, GUNKEL 25, TIELE 180). Tiāmat zeigt sich den Göttern feindlich. Ein Teil der Götter, aber keiner der vorhin mit Namen genannten, tritt auf Seite der Tiāmat, auch Luḫmu und Laḫamu, wie TIELE angiebt, nicht, denn diese sind nachher in der Versammlung der Götter, die Maruduk in den Kampf schicken (vgl. ZIMMERN 407 [III 4. 68. 125] JENSEN in ThLZ 1896 Sp. 86). Tiāmat giebt den zu ihr haltenden Göttern als Waffen grosse Schlangen mit spitzigen Zähnen und mit Gift wie mit Blut gefüllt, schafft elf Arten von Ungetümen, die unbarmherzige Waffen tragen, — Sternbilder des Tierkreises (GUNKEL 25) — und stellt diese unter den Befehl des Kingu (so JENSEN und ZIMMERN; TIELE: Kingi), ihres Gemahls, den sie unter den Göttern erhöht. Dies dürfte der Punkt sein, in dem der Anfang des Berichts von BEROSSOS einsetzt: γενεσθαι φησι χρονον εν ᾧ το παν σκοτος και ὑδωρ και εν τουτοις ζωα τερατωδῃ, womit er allerlei Ungeheuer meint. Anšar schickt Anu, dann Êa in den Kampf; beide wagen den Kampf nicht. Nun bietet Maruduk sich an (so TIELE und ZIMMERN 406; etwas anders JENSEN 278). Die Götter halten eine Mahlzeit und bereiten dann die Eröffnung des Kampfes durch Maruduk vor. Dieser wird mit der Autorität Anu's bekleidet d. h. in die Würde der älteren Götter eingesetzt, zum Rächer der Götter erwählt, zum König des Weltalls erhoben und für den Kampf gerüstet. Er erhält die Zeichen der königlichen Würde, Stab und Thron, legt seine Waffen an und erhält dazu von den Göttern einen Blitz und ein Netz, um Tiāmat darin zu fangen. Hierauf stellt er die vier Winde an dem Netze auf, damit sie ja nicht entkomme; dann erschafft (ZIMMERN; JENSEN: erregt) er einen Orkan [einen bösen Wind], einen Sturm, ein Wetter [die vier Winde?], die sieben Winde, einen Wirbelwind, eine Windsbraut. Es kommt hier deutlich ein Gewittermythus zum Vorschein. Maruduk lässt die sieben Winde heraus, die er erzeugt, um Tiāmat zu verwirren, nimmt den Sturm, seine grosse Waffe, besteigt den von schrecklichen Wesen gezogenen Schlachtwagen und zieht in den Kampf. Kingu erschrickt gleich und flieht vor ihm; Tiāmat stellt sich. Von Maruduk zum Zweikampf herausgefordert, gerät sie in äusserste Bestürzung und versucht durch eine Beschwörung sich zu helfen, aber sie wird vom Netz Maruduks umfasst, der Orkan Maruduks fährt ihr in den aufgesperrten Rachen und sperrt ihn gewaltsam auf und Maruduk stösst ihr das Schwert in den Bauch. Das Heer der Tiāmat flieht, die zu ihr haltenden Götter, Kingu und die 11 Ungeheuer werden gefesselt. Hierauf kehrt Maruduk zu der überwundenen Tiāmat zurück und zerschlägt sie in zwei Teile; aus der einen Hälfte bildet er das Himmelsgewölbe, das er wohl verriegelt und bewachen lässt, damit die Wasser nicht entschlüpfen; aus der andern Hälfte bildet er ein Gewölbe über dem Apsu (so TIELE), den Palast Ešara (JENSEN: Išara) und weist ihn den Göttern Anu Bel und Êa als Wohnsitz an. Unter dem Palast Ešara verstehen JENSEN 198 und TIELE 179 die Erde. Bei BEROSSOS sind einige wichtige Ergänzungen dieses Vorgangs. Hier wird berichtet επανελθοντα Βηλον σχισαι την γυναικα (bei BEROSSOS Ομορκα oder Θαλατθ) μεσην και το ἡμισυ αυτης ποιησαι γην το δε αλλο ἡμισυ ουρανον και τα εν αυτη ζωα αφανιζαι; den letztgenannten Zug deutet er so τα δε ζωα ουκ ενεγκοντα την του φωτος δυναμιν φθαρηναι, d. h. sein Bel bzw. Maruduk ist ein Lichtgott. Dann beginnt die Schöpfung aller Dinge, anhebend mit der Sternenswelt; das Jahr und die Monate werden geordnet, die Pole festgelegt, die Thätigkeit des Monds und der Sonne bestimmt. Für den weiteren Verlauf sind vom keilinschriftlichen Text nur noch wenige Fragmente vorhanden. BEROSSOS berichtet weiter ιδοντα δε τον Βηλον χωραν ερημον και καρποφορον (GUNKEL 19A 9. l. ακαρποφορον) κελουσαι εν των θεων την κεφαλην αφελοντι ἑαυτου το απορρυσεντι αιματι φουρασαι την γην και διαπλασαι ανθρωπους και θηρια τα δυναμενα τον αερα φερειν — im Gegensatz gegen die Ungeheuer der Tiāmat — und fügt dann hinzu αποτελεσαι δε τον Βηλον και αστρα και ηλιον και σεληνην και τους πεντε πλανητας. Das wäre freilich ein von Gen 1 ziemlich verschiedener Verlauf: die Reihenfolge der Erschaffung ist eine andere, und Menschen und Tiere sind, so wie der Text jetzt lautet, gleichermassen aus Erde und dem Blut des Gottes gebildet. Aber BUDDE 484f. wird mit seiner Vermutung im Recht sein, dass dieser Text des BEROSSOS nicht in ursprünglicher Gestalt erhalten ist. Doch ist zu bemerken, dass in dem von PINCHES veröffentlichten Fragment (bei GUNKEL-

ZIMMERN 419f.) Menschen Pflanzen Tiere sich folgen. In der keilinschriftlich erhaltenen Kosmogonie stehen vorne an die Himmelskörper; nach der Zusammenstellung von ZIMMERN 415 werden dann die Pflanzen, hierauf die Tiere gebildet. Die Erschaffung der Lebewesen wird teils den Göttern insgesamt (JENSEN 290f., ZIMMERN 415) teils dem Maruduk (ZIMMERN 420) zugeschrieben, die des Menschen im besondern auch dem Êa (JENSEN 292—94), der, wie der ägyptische Chnum (TIELE 180), die Menschen aus Thon bildet, dem er, wenn man (mit TIELE l. c.) aus BEROSSOS ergänzen darf, sein Blut beimischt. Diese babylonische Kosmogonie, eine Kombination eines Licht- und Gewittermythus, ist in ihrer Anordnung und literarischen Gestalt vielleicht nicht allzu alt, sondern Ergebnis gelehrter Spekulation, aber der mythische Stoff wird in seinen Grundlagen von JENSEN 315—320 schon für die Zeit um 3000 v. Chr. (vgl. aber ZIMMERN bei GUNDEL S. 27) datiert; GUNDEL 27f. weist das Vorkommen einzelner Spuren im 4. Jahrtausend v. Chr. nach. TIELE 177—184 setzt voraus, dass die kosmogonische Spekulation schon in der vorassyrischen Zeit, d. h. vor dem 18. Jahrhundert begonnen habe.

Was nun das Verhältnis dieser Kosmogonie zu Gen 1 betrifft (vgl. GUNDEL 114—117), so fällt ins Auge, dass in beiden vor dem Kosmos ein wässriges Chaos da ist und dass beide sogar in dessen Bezeichnung zusammentreffen: Tiämat, der in der babylonischen Kosmogonie im Vordergrund stehende Teil der Urwasser, ist das חַמָּה der Genesis. Auch die Finsternis des Chaos ist ein gemeinsamer Zug. Für die babylonische Kosmogonie wird es nicht nur durch BEROSSOS ausdrücklich versichert, sondern ist schon in dem Gegensatz des Lichtgottes Maruduk zur Tiämat gegeben, dass diese finster ist. Weiter ist gemeinsam der Gedanke, dass die Himmelswölbung und die Erdoberfläche durch Spaltung des Ursprünglichen entstanden sind. Im weiteren scheint auch die Reihenfolge der einzelnen Geschöpfe dieselbe zu sein und auch das ist bei aller Verschiedenheit ein gemeinsames, dass die Erschaffung des Menschen mit einer gewissen Umständlichkeit eingeleitet wird; doch wird gerade auf dieses letztere Moment weniger Gewicht zu legen sein, da dieses sich schliesslich in allen religiösen Kosmogonien in irgend einer Art finden muss. Ein anderes dagegen, das BUDDE 481 und A 1 identifiziert hat, fällt weg: im Anschluss an KAT² 7 29ff. hebt er als bemerkenswert hervor, dass im keilinschriftlichen Bericht wie bei BEROSSOS die Götter selbständig neben dem Chaos entstehen und nicht aus demselben hervorgegangen sind, und glaubt dem gegenüber die Wiedergabe bei DAMASCIVS zurückstellen zu sollen. BUDDE meint, der über dem Wasser schwebende Geist Gottes sei in Gen 1 der dem entsprechende Zug. Das kann nicht mehr aufrecht gehalten werden. Vielmehr in der babylonischen Kosmogonie ist das Chaos das letzte Prinzip und aus dem Chaos werden auch die Götter geboren, die ihm ein Ende bereiten. Man muss überhaupt bei dieser Vergleichung die grösste Zurückhaltung üben. Denn den sehr deutlichen Vergleichungspunkten treten ebenso entschieden gründliche Unterschiede zur Seite. Zwar die Massenhaftigkeit der Urwesen, die teilweise unabgeleitet auf den Plan treten, so z. B. Kingu, ist ebenso wie die ganze Art der Götter aus der für die Vergleichung selbstverständlich nicht in Betracht kommenden polytheistischen Denkweise der babylonischen Spekulation zu erklären und bei Seite zu lassen. Aber gerade, wenn man den über dem Chaos brütenden Gottesgeist als mythologisches Element gelten lässt, liegt darin ein Unterschied gegen die babylonische Mythologie: diese ist Theogonie; die Götter, die die Welt bilden, werden erst selbst. Weiter, wenn in der mythischen Grundlage der Gen. der Geist Gottes über dem Wasser brütet, so heisst das, dass das chaotische Urwasser von Haus aus zur weltbildenden Gottheit entgegenkommend sich verhält, wie denn in Ägypten die Nilüberschwemmung nicht verheerende, sondern Werden und Leben in sich tragende Flut ist. In der babylonischen Mythologie hingegen widerstrebt das Chaos den Göttern und das Werden der Welt wird von diesem dem Chaos mühsam genug abgekämpft. Man sage nicht, dieser Unterschied sei erst durch den Gottesbegriff der biblischen Kosmogonie erreicht worden, er liegt schon in den mythologischen Resten der Genesis: der über dem Wasser brütende Geist ist mythologischer Natur und mit dem einfach durch seinen Willen und Befehl schaffenden Gott in gar keine Beziehung gebracht.

Das legt die Annahme nahe, dass die babylonische Mythologie nicht auf unmittel-

barem Wege dem israelitischen Denken zugekommen ist, sondern auf einem Umwege, auf dem sich anderweitige Mythologumena damit verbunden haben. Über die verschiedenen hiebei denkbaren und vermuteten Möglichkeiten vgl. GUNDEL S. 4: entweder in der Zeit des babylonischen Exils (s. nachher) oder in der Zeit der assyrischen Herrschaft über Juda (KUENEN Th T xvii 168: nach 650, KOSTERS Th T xix 344: terminus a quo 704/3; BUDE Urgeschichte 516: unter Ahas, oder in der Zeit der Übernahme babylonischen Kulturguts durch Vermittlung der Phönicier (SCHULTZ a. t. Theol. 4 96 106) oder in der Zeit der Tell-el-Amarna-Tafeln (BARTON, Journ. of the Americ. Orient. Society xv 19) oder schon in der ursprünglichen Heimat der Hebräer in Ur-Kasdim (SMITH, Chald. Genesis 255. FRDR. DELITZSCH, in den Beilagen zu SMITH 306, FRZ. DELITZSCH, neuer Commentar. zu Gen 42, HOMMEL neue kirchl. Zeitschr. 1890 405, deutsche Rundschau 1891 113). Jedenfalls darf trotz allen Einflüssen des babylonischen Aufenthalts auch auf das Denken und die religiöse Phantasie der Juden (vgl. GUNDEL 122—135) das als ausgeschlossen gelten, dass P seinen Stoff direkt und mit Bewusstsein aus Babylonien übernommen hat (so FRDR. DELITZSCH, Paradies 93 s, P. HAUPT vgl. BUDE 492 A 2, GOLDZIEHER Mythos bei den Hebräern 384f.). Es ist schwer vorstellbar, wie ein theologisches Denken wie das von P einen so gründlich heterogenen Stoff hätte benutzen mögen (s. GUNDEL 135f.). Dazu kommt weiter, dass P auf babylonischem Boden entstanden ist; direkte Entlehnung aus der Gedankenwelt des feindlichen Heidenvolks ist bis zur Unmöglichkeit unwahrscheinlich. Auch dem Gedanken der Übernahme babylonischer Mythen durch die Schriftsteller der prophetischen Periode steht die Schwierigkeit entgegen, dass die Religion der Propheten dem Geist dieser Mythen allzu entgegengesetzt ist (vgl. GUNDEL 141 ff.). Auf dem Boden der Geschichte bleibt die Vermutung, dass die babylonischen Mythen über Phönicien und Kanaan an die Israeliten kamen. Das Vordringen der babylonischen Religion und Mythologie nach Westasien steht fest (vgl. u. a. TIELE 206, GUNDEL 307); dass dort Kreuzung mit ägyptischen Einflüssen stattgefunden hat, wird, wie schon erwähnt, durch die Analogie auf anderen Kulturgebieten nahegelegt. Dass babylonische Anschauungen auf dem genannten Weg den Israeliten zugekommen sind, hält WELLM. Prol. 324 A 1 in einem andern Fall für das nächstliegende; in besonders eingehender und überzeugender Weise hat GUNDEL 149—155 die Wahrscheinlichkeit dieser Übermittlung begründet.

c) Wenn die Mitteilungen aus der phöniciischen Kosmogonie durch PHILO von Byblos und DAMASCIUS (vgl. DILLMANN 6f. TIELE I 272) zuverlässig sind, so hat gerade das mythologische Element, das die biblische Kosmogonie von der babylonischen unterscheidet, dort ein sehr starkes Analogon. Den Ausgangspunkt bilden dort zwei Principien. $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und finsteres trübes $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$; durch die Einwirkung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ auf das $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ wird dieses zur fruchtbaren mit Lebenskeimen erfüllten Materie, $\mu\omicron\tau$ genannt. Diese gestaltet sich zu einem Ei (vgl. hiezu oben S. 19 die ägyptische Vorstellung); dieses spaltet sich zu Himmel und Erde und auch alle Einzelwesen, die Himmelskörper wie die irdischen, gehen aus der $\mu\omicron\tau$ hervor. Nicht nur der Ausgang von $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ und die Vorstellung des Welteis ist hiebei bemerkenswert, sondern auch die Fügsamkeit des $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ gegenüber dem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$.

d) Der weite Abstand, der zwischen der Aufsaugung des kanaanitischen Wesens und phöniciischer Kulturelemente durch Israel und der Abfassung von P liegt, sowie die Exklusivität von P gegenüber allem heidnischen, nötigt zu der Annahme, dass P seinen Stoff schon in einer israelitischen Verarbeitung vor sich hatte, dass die Schöpfungsgeschichte von P also auf israelitischem Boden eine literargeschichtliche Vorgeschichte hat. An Anspielungen auf den Stoff von Gen 1 fehlt es nicht: vgl. Jes 45 7 18 Jer 4 23 (s. GUNDEL 136—139). WELLM. Comp. 187—189 hat angenommen, dass die jetzige Anlage der Schöpfungsgeschichte in P selbst ursprünglich eine andere war, als sie jetzt vorliegt, und damit die Zustimmung von KUENEN hist.-krit. Einl. § 15 A 27 gefunden. Er weist ältere, namentlich von ILGEN (die Urkunden des jerus. Tempelarchivs S. 4ff.) ausgesprochene Bedenken wieder aufnehmend darauf hin, dass die Einteilung der Schöpfung in sechs Tagewerke, so sehr sie der Darstellung Halt giebt und so wenig ihre ästhetische Wirkung gezeugnet werden kann, sich mit der angelegten Natur des Stoffes nicht verträgt. Als Beleg dafür führt WELLM. an: 1) das zusammenhängende (vgl. das Fehlen der

Billigungsformel in v. 8) Scheidungswerk der Wasser v. 6–10 wird zerrissen, dagegen werden auf den 3. und 6. Tag nicht zusammengehörige Werke mit besonderen Billigungsformeln gehäuft; 2) der Wechsel von Tag und Nacht wird vorausgesetzt, ehe die Gestirne da sind, die den regelmässigen Wechsel einleiten; 3) בְּרֵאשִׁית kollidiert mit dem 1. Tag und auch der Inhalt von v. 2 passt nicht in den Rahmen eines Tages, sondern setzt längere Zeit voraus. Die ursprüngliche Gestalt der Schöpfungsgeschichte hat LGEN durch Streichung des ganzen Fachwerks der sechs Tage und durch Auswerfung von 2 2–3 erreichen wollen, als Schluss hat er 2 1 genommen. WELLM. geht vorsichtiger zu Werk. Die Verse 2 2–3 hält er nur für überarbeitet: v. 2 ist brüchiger Text; v. 2^a ist im Widerspruch zu v. 2^b, v. 2^b handgreiflich das spätere; mit v. 2^b fällt auch v. 3^b; als ursprünglich bleibt 2 1 2^a 3^a. WELLM. nimmt als ursprüngliche Gestalt der Schöpfungsgeschichte von P ein Siebentagewerk an, auf das auch die sieben Billigungsformeln כִּי טוֹב deutlich genug hinweisen. Die Anordnung ist dann: 1) Scheidung von Licht und Finsternis; 2) Scheidung des Wassers (v. 6–10); 3) Pflanzen; 4) Gestirne; 5) Fische und Vögel; 6) Vierfüssler; 7) der Mensch.

Gegen diese Zurechtlegung des Textes hat sich in eingehender Kritik BUDE Ur-geschichte 489–491 gewendet. Die Zusammenfassung von v. 6–10 hält BUDE für unrichtig, da es sich nicht einfach um Scheidung der Wasser, sondern um die Erschaffung des Himmels und die von Land und Meer handle: das seien jedenfalls zwei Werke, die zur Not auf einen Tag gelegt werden könnten; an sich findet BUDE es einleuchtender, die Erschaffung des Himmels und die von Land und Meer auf einen Tag zu verlegen, als die letztere und die Erschaffung der Pflanzen — worüber man indessen auch anderer Meinung wird sein können. Jedenfalls aber erscheint es in Anbetracht der grundlegenden Bedeutung, die die Spaltung der Tiāmat in der babylonischen Kosmogonie hat, doch sehr begründet, dass die Scheidung der oberen und unteren Wasser durch die Erschaffung der Himmelsveste als ein Tagewerk für sich genommen wurde, sobald einmal in Tagewerke eingeteilt wurde. Weiter macht BUDE geltend, dass der Gedanke eines Siebentagewerks in der Zeit, der P angehört, unmöglich ist; von da aus sei הַשְּׁבִיעִי in 2 2^a, worauf eigentlich WELLM.'s ganze Umordnung aufgebaut ist, als ein durch Abirren eines Abschreibers auf הַשְּׁבִיעִי in v. 2^b entstandener Schreibfehler anzusehen (das Fehlen der Billigungsformel in v. 8, wo LXX sie aber auch hat, reicht zur Begründung eines ursprünglichen Siebentagewerkes auch nicht aus). Dazu kommt eine allgemeinere Erwägung: solche Umbildungen innerhalb der Entstehung von P, speziell P^s anzunehmen, ist misslich; „wenn irgend ein Teil des Geschichtsauszugs der Grundschrift, so ist dieser einleitende Auszug aus einem Guss und Willen heraus geschrieben“.

Diese Kritik BUDE's ist durchaus stichhaltig. Änderungen sind ja an diesem Text vorgenommen worden, wie in der Erklärung mehrfach zu betonen war, aber sie bewegen sich alle in dem gegebenen Rahmen des Sechstageswerks. Der zweite und dritte von WELLM. gegen das Sechstageswerk geltend gemachte Grund beweist viel mehr, nämlich dass der Stoff der Schöpfungsgeschichte auf die Einteilung in Tagewerke überhaupt von Haus aus gar nicht eingerichtet war. Für die Frage nach der Ursprünglichkeit des Schemas von sechs Tagen ist aber daraus nichts zu folgern.

Ist das Sechstageswerk in der Schöpfungsgeschichte von P ursprünglich, so fragt es sich weiter, ob P dieses Schema neu eingeführt hat? Das wäre denkbar. Aber BUDE 493–95 hat eine sichere Spur dafür nachgewiesen, dass auch das Schema des Sechstageswerks für P schon vorlag. Diese Spur ist die Begründung des Sabbathgebots Ex 20 11. Es ist ja klar, dass diese eine im Text der zehn Gebote sekundäre Erweiterung ist. Aber diese Glosse beruht nicht auf P wie WELLM. Comp. 188 annimmt, sondern muss älter sein, da sie sich an Gen 2 2 nicht anliesst. Während Ex 31 17 sehr genau auf Gen 2 2 Bezug nimmt, hat Ex 20 11 נִיחַ st. שָׁבַת, עַל־כֵּן st. des einfachen יוֹם הַשְּׁבִיעִי st. יוֹם הַשְּׁבִיעִי und was das Wichtigste ist mit וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־אֲשֶׁר־בָּם eine Dreiteilung der Welt statt der Zweiteilung von P mit הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם. Es fragt sich überhaupt, ob es wahrscheinlich ist, dass es jemals auf israelitischem Boden eine Disponierung der Kosmogonie in ein Siebentageswerk (WELLM.), oder da es acht Werke sind, in ein Achtageswerk

gab (letzteres EWALD, Jahrb. d. bibl. Wissensch. 1849, 89 f. vgl. BUDE 488 61). Diese Frage wird mit grösserer Wahrscheinlichkeit verneint. Die Einteilung in Tagewerke ist weder in der babylonischen noch in der phöniciſchen Kosmogonie vorgesehen, sondern scheint zu der israelitischen Umbildung zu gehören. Wenn aber auf Tage disponiert wurde, so lässt sich hierfür schwerlich ein anderes Motiv annehmen, als dass ein auf israelitischem Boden geläufiger Kreis von Tagen zu Grund gelegt werden sollte, also die Woche. Dann ist aber weiter auch das wahrscheinlich, dass hierbei von Anfang an der Sabbath frei blieb, denn eine Woche ohne Sabbath wird es niemals gegeben haben. Diese Erwägung wird unterstützt durch GUNKEL's Hinweis (S. 14) auf den Anthropomorphismus, der im Ruhen Gottes liegt und von P kaum erfunden, sondern vermutlich übernommen ist. Für die weitere Frage, ob das Sechstageswerk von P den Vorgang einer der Hexateuchquellen gehabt hat, giebt es keinen unmittelbaren Anhalt als wieder die Glosse in Ex 20 11. BUDE's Annahme, dass J² eine Schöpfungsgeschichte mit einem Sechstageswerk gehabt hat, beruht auf der Analyse von Gen 4 f. Indessen, auch wenn diese Annahme richtig ist, eine nähere Einsicht in die Entstehung von Gen 1 1—2 3 giebt sie nicht.

II. Das Paradies und der Sündenfall (2 4^b—3 24).

An die Schöpfungsgeschichte nach P ist ein Abschnitt aus J angeschlossen, der im jetzigen Zusammenhang der Gen eine Schilderung des anfänglichen Lebens der ersten Menschen geben soll. Sie leben in einem Paradies (2 4^b—25).

Der Anfang 4^b—7 bietet dasselbe syntaktische Problem wie 1 1—3. Wenn man sich mit KAUTZSCH-SOCIN scheut, v. 5 (und v. 6; s. aber nachher) als Parenthese zwischen v. 4^b und 7 anzusehen (DILLMANN 51, KAUTZSCH), so muss v. 4^b als der Rest eines verstümmelten Anfangs angesehen werden (so z. B. WELLM. ProL 315). 4^b בָּיּוֹם ist kein Zurückgreifen auf die Schöpfungstage von Cap. 1, sondern bedeutet einfach *als*. יְהִיָּה אֱלֹהִים: die Hinzufügung von אֱלֹהִים nach יְהִיָּה hier und v. 5 7—9 15 16 18 19 21 22 3 1 8 9 13 14 21—23 wird meist dem letzten R, der hier auf P Rücksicht genommen habe, von BUDE noch der Bearbeitung der Urgeschichte in der jahwistischen Schule zugeschrieben (vgl. m. Hexat. 158 u. Tab.). Das *κόρυθος ὁ θεός* von LXX in 7 1 8 21 9 12 macht es wahrscheinlich, dass hier ein in andern Texten als MT noch weiter fortgesetzter Ausgleich späterer Diaskeuase, also nicht R^J, auch nicht R, sondern R^s vorliegt. אֲרָץ וְשָׂמִים anders als P, wo הָאָרֶץ וְהַשָּׁמַיִם gesagt wird, wie Sam., LXX, Pesch. auch hier korrigieren. 5 Über טָרֵם mit Imperf. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 c. שִׁיחַ und עֵשֶׂב sind perennierende und jährlich neu sich bildende Pflanzen. Bei לְעֵבֶד will DILLMANN 52 vorwiegend an künstliche Bewässerung denken; aber nicht bloss v. 15^b auch 3 23 hat das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung. 6 Über die Folge von Imperf. und Perf. consecut. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 e. אָר, noch Hi 36 27, wird meist als *Dunst, Nebel* verstanden und dann demgemäss הִשְׁקָה als *befeuchten* übersetzt. Aber הִשְׁקָה besagt mehr, nämlich *tränken*, v. 10. Das leistet der Nebel nicht. Daher muss אָר etwas anderes bedeuten. Im Assy. ist edû *Flut, Wogenschwalm* (s. GES.-BUHL). P. HAUPT korrigiert עַל-הָאָרֶץ und übersetzt *ein Bewässerungskanal überflutete das Land* (Americ. Orient. Society Proceedings 1896 S. 158 ff.). Num 21 17 steht עֲלֵה von Quellen; das legt es nahe, mit LXX, AQUILA, Pesch., Vulg. unter אָר eine *Quelle* zu verstehen. Jedenfalls ist der Vers an seiner jetzigen Stelle nicht zu brauchen, da er v. 5 aufhebt: wenn der ganze Erdboden von einer Quelle *getränkt* wird,

so ist Regen so entbehrlich als im Nilthal, wo es höchst selten regnet. Der Vers hat vermutlich zu der jetzt durch v. 10-14 alterierten Schilderung des Gartens gehört. In diesem Fall ist statt **הָאֲדָמָה** eher **הַגֵּן** zu lesen; die ganze Erdoberfläche zu tränken ist an eine Quelle eine zu starke Anforderung. 7 Zur syntaktischen Einfügung von **עֵפֶר מִן־הָאֲדָמָה** s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 hh. KAUTZSCH übersetzt *Erde vom Ackerboden*; gegenüber der landläufigen Vorstellung ist zu bemerken, dass der Mensch nicht etwa aus feuchtem Lehm geformt wird, sondern aus trockenem Staub, gemäss der ganzen Voraussetzung des Erzählung. **נִשְׁמַת חַיִּים** und **נֶפֶשׁ חַיָּה**: ist damit nur das animalische Leben der Menschen gemeint? In 7 22 steht **נִשְׁמַת חַיִּים** so. DILLMANN 54 meint, dass die Kraft des göttlichen Hauchs in der Mitteilung des animalischen Lebens nicht als erschöpft gedacht sei, dass v. 7^ab^b vielmehr auch die geistige Art des Menschen im Auge habe. Dann wäre **נֶפֶשׁ חַיָּה** hier anders gebraucht als 1 24 und 2 19, wo es freilich anerkanntermassen Glosse ist. Indessen gerade der 7 22 für J belegte Gebrauch des Worts macht DILLMANN's Auffassung unmöglich. Auch der nachfolgende Versuch Gottes, die Tiere dem Menschen als Genossen beizugeben, legt es nahe, dass der Unterschied des Menschen von den Tieren nicht sofort scharf präcisiert ist. BUDDE Urgeschichte 61 hat hier die Aussage der möglichen Unsterblichkeit des Menschen gefunden (vgl. Ps 104 29 Hi 34 14 f.); die Frage, ob daran gedacht ist, hängt davon ab, ob der Baum des Lebens speciell 3 22 dem ursprünglichen Tenor dieser Capitel angehört. DILLMANN 53 vermisst vor oder nach v. 7 die Hervorbringung der Gewächswelt und die Vollendung der Weltbildung, und nimmt eine grössere Auslassung, die mit Rücksicht auf Cap. 1 gemacht worden sei, weil der jahwistische Bericht dem von Cap. 1 entweder zu ähnlich oder zu sehr entgegengesetzt war. Diese Annahme ist unnötig, da die Entstehung der Pflanzen v. 9 berichtet wird. Ein Anhaltspunkt dafür, dass dieses Capitel die Gestaltung des Weltganzen ins Auge gefasst habe, fehlt; gerade der enge Horizont dieser Schilderung des Anfangs ist charakteristisch für ihre vermutliche Herkunft. 8 **בְּנֵי עֵדֶן**: mit **עֵדֶן** ist ein Land gemeint; aber die Leichtigkeit, mit der v. (15) 23 (24) dafür **עֵדֶן בֵּן** eingesetzt wird, zeigt, dass die Erzählung kein bestimmtes Land im Auge hat, dass dem Namen zugleich die Appellativbedeutung des Wortes anhängt. Jedenfalls hat die Erzählung keine der in später Zeit so genannten Landschaften im Auge (s. GES.-BUHL); **עֵדֶן** mit dem assyt. edinu (idinu) *Ebene, Feld, Wüste, Steppe* (vgl. GES.-BUHL, DILLMANN 55) zusammenzustellen, liegt nicht so gar fern; das Paradies wird in die dürre Wüste hineingestellt. **מִקְדָּם** *im Osten* (GES.-BUHL 431 b) hat nach LAGARDE Gen. Graece Vorw. 23 und FIELD I 13 A. 14, s. auch NESTLE Marg. 4 f., im hebr. und syr. Text zum Teil gefehlt. Wenn das kein Zufall, sondern ältere Textüberlieferung ist, so ist zu vermuten, dass der Einsatz von **מִקְדָּם** mit der Erweiterung des Textes durch die Paradiesflüsse zusammenhängt. 9 **וַיִּצְמַח** wird von DILLMANN 67 (zu **וַיִּצְרָר** v. 19) als Plusquamperf. übersetzt. Man könnte daran denken, das Zeitverhältnis von v. 8 9 sei nicht scharf bestimmt, vielmehr v. 9 eben als nähere Darlegung zu v. 8^a angefügt. Aber es ist wohl gerade die Meinung des Erzählers gewesen, dass auch die Pflanzenwelt nicht nur um des Menschen

willen, sondern auch nach ihm geschaffen worden ist; wenigstens dürfte v. 5^{b37} darauf führen. Die Wiederholung von v. 8 in v. 15 hat hier vielleicht mit Gen 1 ausgleichen wollen. **קָל-עֵץ** *allerlei Bäume*, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 127 b. **נִחְמָד** zur Gerundiv-Bedeutung des Part. pass. s. ib. § 116 e. Der Text von v. 9^b ist von BUDE Urgeschichte 51 f. kritisch angefochten worden. Das **בְּתוֹךְ הַגֶּן** hat jetzt eine höchst unglückliche Stellung. Nach dem Wortlaut des Textes könnte man verstehen, der Baum des Lebens sei mitten im Garten gestanden und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen irgendwo anders, was natürlich durch 33 ausgeschlossen ist. DILLMANN 56 führt aus DRIVER Hebraica II 33 Analogien für die Stellung von **בְּתוֹךְ הַגֶּן** an. Aber in sämtlichen Stellen handelt es sich um etwas andere Fälle: Gen 28 14 (**וּבְנוֹעָה** ursprünglich?) Ex 34 27 Num 13 23 Dtn 7 14 Jer 40 9 werden nähere Bestimmungen im Satz, die durch Präpositionen eingeführt sind, unterbrochen; Gen 1 16 wird die Aufzählung der Objekte strenggenommen nicht unterbrochen; 12 17 ist das nachhängende Objekt vermutlich Glosse; 34 29 ist der Text aus zwei Quellen zusammengesetzt; 43 18 ist die Unterbrechung sachlich begründet; 43 15 hängt an der Trennung der Objekte ein beabsichtigter Effekt; Jdc 21 10 I Sam 6 11 Jer 27 7 würde bei anderer Stellung ein anderweitiger Satzteil nachhängen; dasselbe ist der Fall Num 13 26, ausserdem sind da die Worte **וְאֶת-בְּלֵהֶעָרָה** aus oder nach P in JE erst eingefügt. Gen 2 9^b ist das Nachhängen von **וַעֲיֵן וְרָע** unmotiviert. Aber nicht bloss syntaktisch ist der Text schwierig, zwei Bäume sind eine schlechte Bestimmung eines Mittelpunkts; dazu kommt, dass 33 nur von einem Baum mitten im Garten redet. Dadurch wird die Ursprünglichkeit von v. 9^{b3} unmöglich gemacht.

10 *Ein Strom ging (oder geht) von Eden aus den Garten zu bewässern, alsdann teilte (oder teilt) er sich etc.* Wie soll man sich das denken? Das natürliche wäre, der Strom entspringe im Garten (vgl. v. 6) und würde dann nach Austritt aus demselben sich teilen; ausserdem: wenn der Strom von aussen in den Garten fliesst und ihn nachher wieder verlässt, so ist nicht recht verständlich, warum nicht schon ausserhalb des Gartens Pflanzenwuchs da ist. Die Situation ist hier, wie oben durch v. 6, durchlöchert. Schon das legt Annahme eines Eingriffs in den Text nahe. Dazu kommt, dass v. 8^b und v. 15 Dubletten sind. Ob der eine oder der andere Satz (nach BUDE 82 f. v. 15, bzw. 15^{abα}, wozu jetzt auch DILLMANN 57 neigt), als redaktionelle Klammer anzusehen sei, ist vielleicht zu einfach gefragt; es wäre auch denkbar, dass Elemente des ursprünglichen Textes in beiden Versen sich finden; so hält KAUTZSCH-SOCIN² Anm. 9 **וַיִּנְחֲתוּ** in v. 15 für ursprünglicher als **וַיִּשָּׂם** in v. 8, KAUTZSCH-SOCIN¹ Anm. 7 hatte umgekehrt **גַּן בְּעֵדֶן** in v. 8 ausdrücklich gegenüber **גַּן עֵדֶן** in v. 15 als ursprünglicher bezeichnet. Die Verse 10–14 passen auch ihrem Inhalt nach möglichst schlecht an diese Stelle. Was soll eine derartige geographische Notiz in der Beschreibung des Paradieses? Der Gang des göttlichen Thuns wird dadurch in ganz ungehöriger Weise gestört und das Paradies selbst aus der für jetzt vorausgesetzten Unzugänglichkeit in die gemeine Wirklichkeit hereingezogen. Die Verse sind als sekundärer Einschub anzusehen, der eine Notiz über das Wasser des Paradieses verdrängt haben wird. Es ist schon oben die Vermutung ausgesprochen worden, dass

v. 6 an diesem Ort eine passende Stelle hätte. Die Verbal-Konstruktion in 10^b ist wie in v. 6. 11 Über **הַחֶרֶד** s. o. zu 1 5. 12 Über **וְהוֹב** s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 10 g, STADE Gr. § 105, 2. **מֵאֵר**: Sam. Vulg. + **מֵאֵר**. **בְּרִלָה** Bdelion ist ein aromatisches Harz, s. HbA 195; andere Erklärungen s. GES.-BUHL und DILLMANN 57. **אֶבֶן הַשֵּׁהָם** ein Edelstein, dessen Identifikation unsicher ist; vgl. GES.-BUHL, DILLMANN 58; nach HbA 336 *Onyx*. 14: **קָרְמַת** KAUTZSCH-SOCIN¹ *entlang*, STRACK *an der Vorderseite von*, KAUTZSCH-SOCIN² *herwärts von*, KAUTZSCH und REUSS III 197 *östlich von*. An sich sind beide Bedeutungen *vor* und *östlich von* möglich (DILLMANN 59). Die Bestimmung ist jedenfalls äusserst undeutlich. Wenn es heissen soll *östlich von*, so ist darauf aufmerksam zu machen, dass J *im Osten* durch **מִקְדָּם** ausdrückt (2 s [3 24] 11 2 13 11).

Von den mit Unrecht so genannten vier Paradiesströmen lassen sich zwei ohne weiteres identifizieren, Phrat und Hiddekel, Euphrat und Tigris (KAT² 32). Strittig sind Pison und Gihon vgl. DILLMANN 59—63, HbA 341—343). Wenn der **גִּיחֹן** (von **גִּיחַ** *hervorquellen, hervorbrechen*) das Land Kusch umfließt, so ist kein zwingender Grund, sich darunter wie 10 8 das Kossäerland zu denken; mit Äthiopien ist wenigstens das Gebiet dieses Flusses festgelegt. Ob aber der Oberlauf des Nil gemeint ist, fragt sich; wir haben es hier nicht mit wirklicher Geographie zu thun, sondern mit antiken Vorstellungen, über die vielleicht die babylonischen Funde noch Auskunft geben. Der **פִּישׁוֹן** wird durch das Land **הַחֲוִילָה** bestimmt; den von Sam. hier wie sonst bei MT nicht gelesenen Artikel erklärt DILLMANN 60 daraus, dass noch die ursprüngliche Bedeutung des Worts herausgehört worden sei (Sandland?). **חֲוִילָה** ist 10 7 ein kuschitischer, 10 29 ein arabischer Distrikt. Wenn auf unserer Karte kein dazu passender Strom zu finden ist, so ist damit noch nicht gesagt, dass der Verfasser der Notiz dort keinen angenommen habe. Den Pison mit einem indischen Strom, dem Indus oder Ganges, zu identifizieren, was die Produkte des Landes Hawila vielleicht nahe legen (DILLMANN 57 f. 60 f.), würde nur dann versucht werden dürfen, wenn angenommen werden könnte, dass in älterer Zeit Indien schon bekannt war, was sehr unwahrscheinlich ist. Aus dem Namen des Flusses ist nichts zu erschliessen. Er ist von **פּוֹשׁ** abzuleiten, das vom mutwilligen Aufspringen von Tieren gebraucht wird; NESTLE Marg. 5 macht darauf aufmerksam, dass von dem entsprechenden syr. **ܦܘܫܢ** und griech. **πρωσταν** der Name des durch Edessa fließenden Flusses **ܦܘܫܢ**, **Πρωσταν** herkommt; selbstverständlich ist daraus nicht die Identität des in den Euphrat fließenden Flusses von Edessa mit dem Pison zu folgern.

Was es mit dem Unternehmen auf sich hat, die Lage des Paradieses geographisch festzustellen, ist daraus schon deutlich: Euphrat, Tigris und zwei im Südosten, wo Afrika und Arabien für die antike Geographie zusammenhängen, sämtlich Abzweigungen eines Urstroms, es mag sein, dass eine babylonisch-assyrische Weltkarte ein solches Stromsystem kennt. Die Frage lässt sich jedenfalls nur für eine derartige Karte stellen (Lit. s. DILLMANN 62 f., GES.-BUHL zu den Namen). JENSEN Kosmol. 507 f. will die vier Paradiesflüsse aus der babylonischen Vorstellung des Paradieses ableiten. Dieses, die Insel der Seligen, liegt im persischen Meerbusen; oberhalb der Insel ergiessen sich in diesen in alter Zeit vier Hauptströme: Euphrat, Tigris, Kercha, Karun. Die ganze Gegend war dem Erzähler — bzw. dem Interpolator — unbekannt, auch kannte er keinen Kercha und Karun, so hat er hier eben seine Phantasie walten lassen.

15^{abz}, Wiederaufnahme des durch v. 10-14 unterbrochenen Zusammenhangs, ist wie schon bemerkt Redaktionsklammer. Ein neues Moment bringt 15^{bβ} mit **וְלִשְׂמֹרָה וְלִעֲבֹדָה**. Statt des Fem.-Suff. ist DILLMANN 64 geneigt **ה**— zu lesen, da **גַּן** sonst immer Masc. ist. BUDE Urgesch. 83 sieht auch diese Worte als sekundär an: „zu seligem Geniessen ist der Mensch im Paradies nicht zum Arbeiten und Hüten“. Es ist richtig, die Strafe 3 17 ff. verliert an Schärfe.

wenn der Mensch schon im Paradies arbeiten musste. Für die Auswerfung auch dieser Worte spricht zudem, dass v. 16 an v. 9 anknüpft. DILLMANN 64 will לעבדה halten, לשמרה preisgeben, da man sich nicht denken könne, wovor der Gottesgarten zu behüten gewesen wäre; an natürliche Verwilderung oder an Beschädigung durch wilde Tiere oder Dämonen zu denken, würde alles schlecht passen. Für die Ursprünglichkeit der Vorstellung, dass der Mensch im Paradies etwas zu thun hatte, oder zu thun bekommen hätte, könnte man nicht bloss v. 5^b anführen, sondern auch, dass Gott v. 19ff. ihm eine Hilfe schaffen will. Es wird sich überhaupt fragen, ob wir eine scharf durchdachte Vorstellung vom Leben des Menschen im Paradies voraussetzen dürfen, oder nicht vielmehr auch hier das dem Mythos eigentümliche Schweben der Vorstellungen in dämmernder Unbestimmtheit — was nicht zum mindesten den ästhetischen Reiz der Erzählung bedingt. 16 17 wird die Entscheidung über das fernere Schicksal der Menschen vorbereitet. Das geschieht durch Einführung eines ethischen Motivs: das sittliche Verhalten, der Gehorsam des Menschen soll hiefür entscheidend sein. In v. 16^b findet freilich DILLMANN 64, dass hier auch die Nahrung des Menschen geregelt werde und zwar anders als 1 29, bemerkt aber nachher, der Satz sei doch mehr concessiv gehalten und das Hauptabsehen sei auf den zweiten Satz. Wie נאכל 3 2 zeigt, muss man hier übersetzen *du darfst essen* (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 s). Der Anfang von 17 (^a) ist von BUDDE Urg. 49f. 58 mit Recht beanstandet worden: wenn Gott dem Menschen den Baum als Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen bezeichnet, so hat 3 5, wo die Schlange ihnen die Erkenntnis des Guten und Bösen als die eigentliche von Gott verschwiegene Wirkung des Genusses dieses Baums aufdeckt, gar keine Bedeutung mehr; die Überraschung ist vorweggenommen. Es ist nach 3 3 anzunehmen, dass v. 17^a ursprünglich lautete וּמִמֶּנּוּ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ. Die Änderung ist nötig geworden infolge der Überfüllung von v. 9^b. וּמִמֶּנּוּ wie v. 4^b *sobald, wenn*. Der Merkwürdigkeit wegen sei die rabbinische Deutung angeführt: da ein Tag Gottes 1000 Jahre beträgt, Adam aber 930 Jahre alt geworden ist, so hat Gott eben einen Tag von seinen Tagen gemeint (WEBER jüd. Theol.² 260). מוֹת הַמּוֹת kann nicht heissen *du wirst sterblich werden* sondern *du wirst ganz gewiss, du musst sterben*. Der Satz v. 17^b kann an sich vom sofortigen Eintreten des Todes verstanden werden, aber ebensogut auch so, dass für das Eintreten der Strafe ein grösserer Spielraum offen bleibt, wie die authentische Wiedergabe 3 3^b es versteht. BUDDE 63 A meint, der Ausdruck sei absichtlich mehrdeutig, so dass er eine Handhabe für die Lüge der Schlange biete: der Mensch stirbt nicht augenblicklich nach dem Essen und doch macht Gott seine Drohung wahr.

18—25 erzählt die Erschaffung einer dem Wesen des Menschen entsprechenden Umgebung desselben. 18 Es geht eine Überlegung voraus ähnlich wie 1 26 der Erschaffung des Menschen selbst. Zu beachten ist, dass Gott hier von sich im Singular redet; LXX Vulg. haben mit 1 26 ausgleichend Plural. Zur Konstruktion von v. 18^a vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 a. Über כְּנִגְדּוֹ s. GES.-BUHL נִגְדָּה. 19^a ist der von STRACK wiederaufgenommene Ausgleich mit Gen 1 durch die Übersetzung *Gott hatte alles Getier gebildet*

und brachte es nun grammatikalisch nicht unmöglich (vgl. denselben Satzbau v. 22), um so mehr sachlich: das אָנְשָׁה v. 18 wird v. 19 ausgeführt; wenn es sich nur darum gehandelt hätte, die schon vorhandenen Tiere dem Menschen zu dem v. 18 genannten Zweck zu präsentieren, so wäre אָנְשָׁה ein höchst unglücklicher Ausdruck an Stelle von אִתָּן. Dazu kommt, dass bei dieser harmonistischen Auffassung so ziemlich alle Pointen der Erzählung verloren gehen: v. 20^b erzählt, wie Gott und der Mensch enttäuscht wurde — das hätte nur wenig zu sagen, wenn die Tierwelt ohnehin geschaffen war; v. 21f. erzählt, wie Gott es nun anders angriff — eine Art des Bildens kann nur in Gegensatz gebracht werden zu einer anderen, dagegen ist der Gegensatz ein äusserst lahmer, wenn diese Art schaffenden Bildens der Gegensatz ist zur Vorstellung schon vorher vorhandener Wesen; endlich wird v. 23 ganz ausdrücklich gesagt, dass Gott diesmal es beim Schaffen richtig angegriffen habe — das setzt wieder voraus, dass der erste Versuch v. 19 eben ein Schaffen war. מִן־הָאָדָמָה praem. BALL mit Sam., LXX עוֹר v. 19^b: אֶת־כַּל־חַיִּיתַי praem. BALL mit Sam. אֶת־נֶפֶשׁ חַיָּה ist Apposition zu לוֹ; aber nicht bloss der Unterschied des Genus, auch die üble Einfügung hinter הָאָדָמָה nötigt zu der Annahme, dass hier eine recht unnötige Glosse in den Text hereingeraten ist (BUDDE Urg. 62, s. aber auch 240; BALL). שְׁמוֹ so sollten sie heissen nach Gottes Willen. Der Name soll aber natürlich zugleich die Bedeutung des betreffenden Wesens und seine Stellung zum Menschen ausdrücken (wie v. 23; s. auch oben zu 15). 20 וְלָעוֹף: BALL mit LXX, Pesch., Vulg. וְלִכְלֵ-עוֹף. וְלָאָדָמָה müsste, den Gebrauch von אָדָם in Cap. 2 f. vorausgesetzt, heissen für einen Menschen; diese Wendung fällt aus der Situation heraus. Es liegt am nächsten zu vermuten, dass MT hier mit P 5 1–5 ausgleichen wollte, und dann mit DILLMANN 79 zu 3 17 und BALL zu lesen וְלָאָדָם. Doch hat auch das seine Schwierigkeiten (vgl. STADE ZATW 1897 207–212). Liest man וְלָאָדָם, so ist Subj. von מִצָּא nicht Adam sondern Jahwe; dagegen ist zu sagen, dass v. 20^b dasselbe Subj. hat wie v. 19, nach v. 20^a müsste es bei dieser Lesart neu eingeführt werden. STADE ist darum dem Vorschlag von OLSHAUSEN geneigt, statt וְלָאָדָם zu lesen וְהָאָדָם, hat aber dagegen das Bedenken, dass die Entstehung der jetzigen schwereren Lesart an Stelle der leichteren nicht recht verständlich ist. Vielleicht ist das Passiv in Erwägung zu ziehen, das LXX und Pesch. für מִצָּא ausdrücken. Dem Bedenken, dass LXX, Pesch. damit dem holprigen Satz nachgeholfen haben könnten, lässt sich entgegenhalten, dass MT ein ursprüngliches מִצָּא mit Rücksicht auf den in der Enttäuschung Gottes liegenden starken Anthropopathismus beseitigt und so für die Gattung Mensch fand er, Adam, keine entsprechende Hilfe hergestellt hat. Übrigens ist in v. 20^a jedenfalls eine redigierende Hand thätig gewesen und hat לְכָל־בְּהֵמָה mit Rücksicht auf P eingesetzt (vgl. v. 19 und jetzt die Stellung der Vögel zwischen zahmen und wilden Tieren in v. 20^a; STADE l. c.); v. 20^a als Glosse zu streichen ist wegen v. 19 (23^{b2}) unmöglich. Der Einblick, den 22 in das Schaffen Gottes gewährt, bedeutet, für unsern Begriff von Gott, gewiss keinen Vorzug vor Gen 1, wo solche Details fehlen. Wenn DILLMANN 68 den tiefen Schlaf, der auf den Menschen fällt, damit begründet, dass wie die Schöpfung so auch die Umschöpfung des Menschen dessen Wahrnehmung nicht unterliegen kann,

so ist das zu modern; erkenntnistheoretische Reflexionen haben auf diese Erzählung gewiss keinen Einfluss gehabt. Ein Irdischer darf nun einmal dem geheimnisvollen Thun der Gottheit nicht zusehen. Die Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes ist vielleicht weniger eine Begründung des Ausdrucks *von meinem Fleisch und Bein* (vgl. Gen 29 14 Jdc 9 2 II Sam 5 1), denn dieser hat die gemeinsame Abstammung im Auge, als eine Symbolisierung der Stellung des Weibes zum Mann: das Weib ist vom Mann abhängig, aber doch zugleich ein unentbehrliches Stück von ihm. DILLMANN 68 teilt mit, dass im Arab. von einem unzertrennlichen Genossen gesagt wird *er ist meine Seite*. 23 Die gewöhnliche Fassung von *זאת הפעם* als *diese dieses Mal* oder *diese endlich* wird von STADE ZATW 1897 210–212 beanstandet, da hierbei zwei Worte den Hauptton haben, wodurch der Satz monströs wird. STADE nimmt *זאת הפעם* zusammen und versteht es mit Targ. und Pesch. als singuläres Synonym zu *עמה הפעם* 29 34; immerhin hat der Ausdruck Analogien in *זה פעמים* 27 3 6 43 10, *זה עשר פעמים*, Num 14 22, *זה שלוש פעמים*, Num 24 10, *זה עשרים שנה*, Gen 31 38 41. STADE übersetzt *dasmal ist es Bein von meinem Gebein*. Über das Nennen s. zu v. 19. *מאיש*: BALL mit Sam. LXX *מאישא*. Zu *לקחה* vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 10 h; 52 d. STADE Gr. § 104; 136 e. Die Folgerung die der Erzähler 24 aus der Erschaffung des Weibes zieht, ist überraschend: tatsächlich tritt das Weib nach hebr. Recht in die Familie des Mannes über (vgl. STADE Gesch. Isr. I 381 f., BENZINGER Archäol. 142 f.). Wenn Jdc 14 bei der Ehe Simsons das umgekehrte Verhältnis stattfindet, so ist das eine die Regel bestätigende Ausnahme (s. STADE ZATW 1884, 250 ff. u. diesen Comm. zu d. St.). Man hat von v. 24 durchaus den Eindruck einer sprichwörtlichen Redensart. Im Sinn des Erzählers wird sie rein psychologische Bedeutung haben. Wenn ihre Wurzel im prähistorischen Familienrecht gelegen sein sollte, so wäre sie den Spuren des Matriarchats zuzuzählen (vgl. BENZINGER 133). Doch ist in dieser Frage die allergrösste Zurückhaltung geboten: die israelitische Familie baut sich, soweit man das zurückverfolgen kann, auf dem Patriarchat, nicht auf dem Matriarchat auf. *ויהי* BALL mit LXX Pesch. Vulg. Targ. Jon. NT PHILLO + *שניהם*. 25 behauptet für den Menschen im Paradies, dass er vor dem Fall in der Unbefangenheit des Kindes sich befand. Von nackt gehenden Naturvölkern wird der Erzähler nichts gewusst haben. Die Frage, ob der geschlechtliche Umgang schon im Paradies seinen Anfang genommen hat oder ohne den Fall genommen hätte, lässt sich aus dem Text nicht entscheiden. Vermutlich darf sie gar nicht gestellt werden (s. o. zu v. 15). Den Gedanken, dass das sexuelle Leben eine Folge des Falls sei, darf man in der Erzählung jedenfalls nicht finden; auch 3 16 sagt das nicht.

Ohne anzugeben, wie lange der Mensch in dem ursprünglichen gottgegebenen Zustand blieb — wieder eine der charakteristischen Unbestimmtheiten — geht diese Erzählung in Cap. 3 weiter und berichtet, wie es kam, dass der Mensch jetzt in einer ganz andern Lage, ein so ganz anderes Wesen ist als ursprünglich. Die Probe des Gehorsams, der der Mensch sich zu unterziehen hat, besteht er nicht, sondern lässt sich zum Ungehorsam verführen und aus dem sittlich Bösen folgt dann das Übel.

1–7 erzählt die Verführung der Menschen zum Ungehorsam. 1 **וַיֹּאמֶר** BALL mit LXX + **הַנָּחָשׁ**. Für die Frage ob die Schlange als eine rein natürliche Schlange oder als Erscheinung eines dämonischen Wesens gedacht ist, muss die ganze Erzählung berücksichtigt werden. In diesem Vers ist sie als das schlaueste der von Gott geschaffenen Tiere bezeichnet, also jedenfalls in deren Reihe gestellt (vgl. I Sam 9 2 **מְבַלְהָעַם**). Dass sie wie ein Mensch spricht, beweist dagegen nichts: um von der Analogie der redenden Eselin Bileams, in der noch kein Mensch einen Engel wird gesucht haben, abzusehen, wir sind hier im Paradies. **אֲלֵהֶם** im Munde der Schlange und nachher v. 3 im Munde des Weibes ist ähnlich zu beurteilen wie **אֲלֵהֶם** bei J im Munde von Heiden, Jdc 1 7 auch Gen 43 29, und in der an Heiden gerichteten Rede von Israeliten, 20 13 [39 9] 40 8 41 16 25 28–32. Gleich dieser Anfang giebt eine Probe von der psychologischen Feinheit dieser Erzählung. Die Schlange wendet sich an das Weib, den schwächeren leichter verführbaren Teil; es kommt hinzu, dass dasselbe den Befehl Gottes 2 16 f. selbst nicht gehört hat (DILLMANN 72), also Ungenauigkeiten nicht so sicher berichtigen kann. Die Schlange fängt mit einem *on dit* an, sie klatscht, und wie es dabei zu gehen pflegt, sie übertreibt gleich und verhetzt dadurch: aus dem Verbot Gottes von dem einen Baum nicht zu essen, macht sie, Gott habe wohl gar (vgl. GES.-BUHL **אִף כִּי**) gesagt, sie dürfen von gar keinem (**כָּל . . . לֹא** GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152 b) Baum essen. 2 **מִפְּרֵי עֵץ** MT u. Sam., LXX **מִכָּל-עֵץ**, Pesch. **מִפְּרֵי כָל-עֵץ**, letzteres von BALL aufgenommen. Zu **נֹאכָל** s. o. zu 2 16. 3 **הָעֵץ** BALL mit Sam. + **הַיָּדָה**. Zu **פְּנֵי-תְמִתּוֹן** s. zu 2 17. Auch in diesem Vers ist auf die Stimmungsmalerei zu achten. Die Verhetzung der Schlange hat bei dem Weib gewirkt. Die Lüge der Schlange hat es zwar abgewiesen (v. 2), aber eine Erregung ist doch eingetreten, wie die sich überstürzende Hast in der Rede des Weibes zeigt. *Aber von dem Baum mitten im Garten* — man erwartet, es gehe weiter *dürfen wir nicht essen*; statt dessen wird der Satz unterbrochen, *hat Gott gesagt* eingesetzt und dann der Befehl zitiert. Wie das Weib diesen Befehl jetzt schon empfindet, verrät die Erzählung darin, dass sie nun das Weib ihrerseits auf das Übertreiben der Schlange eingehen lässt: unwillig fügt sie zu dem Verbot *ex suis* **וְלֹא תִעָשׂוּ** hinzu. Den leisen Ärger des Weibs benutzt die Schlange 4 f. sofort, um in weiterer Verhetzung das verführende Wort anzubringen. **לֹא-מִזְמֹת תְּמִתּוֹן** die, wenn auch nicht singuläre (Am 9 s Ps 49 s), so doch ungewöhnliche Stellung der Negation soll die Negierung des Wortlauts der 2 17 ausgesprochenen Drohung bewirken (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 v). 5 **וַיִּנְפְּקוּהוּ**: über das **וּ** s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 oo. Die Verführung der Schlange geht von Anfang an darauf aus, die Absichten Gottes bei dem Weib zu verdächtigen und sie damit zum Ungehorsam zu bringen. Nachdem der erste Versuch, die Verdrehung des Verbots, misslungen ist, wird jetzt die Begründung des Verbots geradezu als Lüge Gottes und als Motiv des Verbotes Neid und Missgunst Gottes hingestellt. Die Verlockung der Schlange wird um so raffinierter, wenn die in Erkenntnis des Guten und Bösen bestehende Gottgleichheit dem Weib etwas gänzlich neues, schon durch seine Unbekanntheit und Unverständlichkeit reizendes und lockendes ist. Die Worte **הַדְּעַת**

וְרָע מִטּוֹב in 2 17 kommen dem Fortschritt der Erzählung in ganz ungeschickter Weise zuvor und heben die Spannung der Versuchungsgeschichte auf. Ganz unvergleichlich ist auch in 6 die Schilderung des psychologischen Vorgangs. Schon der Bau des Satzes, mit dem zweimaligen Ansatz mit כִּי, dann dem dreimaligen Subjekt הָעֵץ, הוּא, הָעֵץ, drückt das Ringen in der Seele des Weibes aus, das Wogen der sinnlichen Gelüste (כִּי טוֹב—לְעֵינַיִם) und des geistigen Anreizes (וְנִחְמָד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל). Dazu kommt als weiterer auf feiner Beobachtung beruhender Zug, dass sie mit dem Ungehorsam nicht allein sein will, sondern den Genossen mit hereinzieht. Die ersten Menschen sind als geistige Kinder gedacht; gerade Kinder sind beim Sündigen feig und lieben es gleich andere mit hereinzuziehen, damit sie nicht allein schuldig sind. Die Selbständigkeit und der Mut der Sünde ist schon eine fortgeschrittenere Stufe. Die durch den Ungehorsam erreichte Erkenntnis von Gut und Böse ist nichts erfreuliches, sie ist das Ende der Unbefangenheit und äussert sich zunächst in dem Schamgefühl 7, wieder ein Zug voll psychologischer Wahrheit; das Erwachen des Schamgefühls fällt mit dem Beginn der sittlichen Funktionen zusammen. Aus Feigen-Blättern verhüllende Schurze zu machen, ist eigentümlich, da das Feigenblatt seiner Form nach sich hierzu am wenigsten eignet. LAGARDE. Mitteilungen I 58—75 über den semitischen Namen des Feigenbaums und der Feige, schliesst aus der sachlich ungeeigneten Wahl des Baumblatts, dass hier um so weniger Erfindung als vielmehr Zwang der Überlieferung gewaltet habe (74) und zieht תְּאֵנָה zu einem Stamm אַנִּי (אֵנָה), zu dem auch die Präposition אֵת mit gehört; תְּאֵנָה ist der Baum, der nur durch „Zugesellung“ Früchte trägt (S. 67; vgl. auch Übersicht 139 12—14, zur Sache HbA 441 f.), also Symbol des Glaubens, dass ohne Gottes Hilfe der Mensch nicht gedeihen könne, oder modern ausgedrückt Symbol der Offenbarungs- und Erlösungsbedürftigkeit. LAGARDE schliesst daraus, dass der Mythos in einer Zeit entstanden ist, in der das Wort etymologisch noch durchsichtig war. Gegen diese Zurechtlegung ist doch einzuwenden, dass die Erzählung sonst keine Spuren solch dunkler allegorischer Symbolik zeigt, es wird sich vielmehr DILLMANN's 74 Auskunft nahelegen, das Feigenblatt sei gewählt als das grösste der palästinensischen Baumblätter oder wenn in der Wahl des Wortes je eine tiefere Absicht gewaltet hat, kann man mit BUDDE 69 daran denken, der Erzähler habe in der Benutzung dieses ungeeigneten Bedeckungsmittels die Unbeholfenheit der ersten Menschen veranschaulichen wollen.

8—19 erzählt, wie der Sünde die Entdeckung und die Strafe auf dem Fuss folgt. 8 Wie die Menschen die Tritte (vgl. I Reg 14 6 II Reg 6 32) des im (s. GES.-BUHL § B 2) luftbewegten kühlen Abend im Garten sich ergehenden Jahwe hören, kommt noch eine weitere Frucht der Erkenntnis von Gut und Böse zum Vorschein, das böse Gewissen und seine Angst: sie suchen sich vor Gott zu verstecken. Die Frage Jahwes 9 אֵיךָ muss nicht den Sinn haben, dass die anthropomorphistisch gedachte Gottheit nicht weiss, wo der Mensch steckt, sondern wird schon Eröffnung der Untersuchung sein: es ist Gott gleich verdächtig, dass der Mensch ausweicht (vgl. ganz ähnlich 4 9). In der Antwort des Menschen 10 kommt beides zum Vorschein, die Angst des

bösen Gewissens (וְאִירָא) und das Schamgefühl (כִּי־עִירֹם אֲנֹכִי), vom Menschen selbst in einen erlogenen Kausalzusammenhang gebracht. Jahwe lässt sich **11** die Lüge des Menschen, er fürchte sich, weil er nackt sei, zunächst gefallen, lässt seine Furcht und damit die Veränderung, die in seinem Verhältnis zu Gott eingetreten ist, unberührt; Jahwe fragt, woher er wisse, dass er nackt sei, und zieht allein aus dem Schamgefühl des Menschen die Folgerung, er müsse das Verbot übertreten haben. Zu לְבִלְתִּי vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 s. Des Menschen Geständnis **12** soll zugleich Entschuldigung sein. Dieselbe psychologische Einsicht, die v. 6^b zum Vorschein kam, lässt den Menschen die eigene Schuld nicht einfach auf sich nehmen, sondern den Versuch machen, womöglich den grösseren Teil auf das Weib, ja wenn möglich auf Gott selbst abzuwälzen, der ihm das Weib gegeben habe. Auch jetzt bricht der gerechte Zorn noch nicht los, sondern Jahwe untersucht noch weiter **13** und fragt, freilich in scharfer Weise (מְהִירָה, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 136 c) das Weib, das ebenso wie der Mann antwortet. Die Schlange wird nicht mehr gefragt, wohl einfach deshalb, weil das Tier sittlich nicht verantwortlich ist und Jahwe nichts daran liegt, es zur Erkenntnis des Unrechts zu bringen. Nachdem die Untersuchung den Hergang der Übertretung des Verbots aufgeklärt hat, erfolgt die Bestrafung (v. 14–19) der Beteiligten in der Reihenfolge ihres Handelns. Zuerst wird die Schlange bestraft **14f.** Sie soll erstens auf dem Bauche kriechen und infolge dieser Bewegungsart Staub fressen (vgl. Dtn 32 24 Mch 7 17, anders Jes 65 25; ist wörtlich zu nehmen); das setzt voraus, dass die Schlange vorher eine andere Bewegungsart hatte, ohne dass angegeben wäre, wie man sich das etwa zu denken habe. Die Strafe besteht dann darin, dass der Organismus der Schlange verändert und sie dadurch degradiert wird. Es erhebt sich hier wieder die Frage, welcher Art ist das Wesen, an dem diese Strafe vollzogen wird. Es ist auch hier kein Zweifel darüber möglich, dass die Schlange nicht als dämonisches Wesen, sondern als Tier gedacht ist. Sie ist verflucht *unter* (מִן: DILLMANN 76 verweist auf Ex 19 5 Dtn 14 2 Jdc 5 24 I Sam 2 28 Am 3 2; nicht komparativ wie v. 1, da von einer Verfluchung der übrigen Tiere nicht die Rede ist, trotz Rm 8 19f.) *allen Tieren des Feldes* (מִכָּל־הַבְּהֵמָה ist ähnlich wie 2 20 redaktioneller Zusatz, STADE ZATW 1897, 209), gehört also zu diesen. Dazu allein passt auch die Bemerkung כָּל־יְמֵי תַיִךְ. Dass das sittlich nicht verantwortliche Tier gestraft wird, ist uns eine fremdartige Vorstellung; dem AT ist die Anwendung des Kriminalverfahrens gegen Tiere auch sonst geläufig (vgl. 9 5 Ex 21 28f.; anderer Art ist Lev 20 15f.). Aber nicht bloss durch Veränderung ihrer Natur wird die Schlange bestraft, sondern auch durch Veränderung ihrer Beziehungen zum Menschen **15.** Es fragt sich, ob auch dieser Vers innerhalb der bisher festgehaltenen Vorstellung bleibt. Die Schlange wird darnach weiter bestraft durch die Feindschaft, die zwischen dem Weib und deren Nachkommenschaft einerseits und der Schlange und deren Nachkommenschaft andererseits bestehen soll. Die Folgen dieser Feindschaft giebt Satz b an. In diesem Satz sind zwei Schwierigkeiten. Die eine liegt in dem Wort שׂוּף (vgl. GES.-BUHL, auch שׂוּף I u. II, zu dem doppelten Objekt vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 ll). Im ersten Fall ist die Bedeutung

zermalmen ebenso passend als sie im zweiten unpassend ist (Pesch. hat die Synonyma **שׂוּף** und **מַשֵּׁל**). DILLMANN 77 zieht vor, mit LXX (τῆρεῖν) beidemale die Bedeutung *nach etwas trachten* anzunehmen. Eine dritte Möglichkeit ist die Annahme, wie es ein **שׂוּף** I *schnappen, nach etwas lechzen* und ein **שׂוּף** II *zertreten, zermalmen* giebt, so gebe es auch für die Nebenform **שׂוּף** diese beiden Stämme. Es wäre dann an unserer Stelle mit AQUILA u. SYMMACHUS Verschiedenheit der Bedeutung von **שׂוּף**, also ein ziemlich gewagtes Wortspiel anzunehmen. DELITZSCH messian. Weissagungen 26 macht aber geltend, dass weder **שׂוּף** noch sonst „ein Verbum feindlichen Trachtens mit doppeltem Accus. konstruiert wird, diese Konstruktion mit dem Accus. der Person und des Treffbaren an ihr den Verben gewaltsamen thätlichen Treffens (wie **הִכָּה** *schlagen*, **רָצַח** *morden* u. dgl.) eigen ist.“ Unabhängig von dieser Frage ist die zweite Schwierigkeit: Satz β³ redet jedenfalls davon, dass die Schlange gegen die ihr verderbliche Feindschaft des Menschen mit Erfolg sich wehrt. Es ist nicht ohne weiteres deutlich, was diese Bemerkung in einem Fluch über die Schlange bedeuten soll. Dem Zusammenhang nach wohl das, dass die Feindschaft der Menschen an der Gegenwehr der Schlange sich immer neu entzündet. Aber dieser Schluss fällt aus dem Rahmen des Zusammenhangs heraus: der leitende Gedanke ist offenbar der, die Schlange die das Weib verführt hat, wird durch das Weib und deren Nachkommenschaft gestraft, wie das Weib, das den Mann verführt hat, durch den Mann gestraft wird. Da macht v. 15^b den Eindruck einer Glosse, die so wenig angebracht ist, als etwa ein **וְאֵת תְּמִשְׁלֵי בּוֹ** hinter v. 16. Das wird bestätigt durch den Rhythmus von v. 14f. u. 16: in v. 16 drei lange Glieder 16^a 16^b 16^{ba} und dann ein kurzes 16^{bb}, bei Streichung von 15^{bb} in v. 14f. ähnlich drei lange 14^a 14^b 15^a und dann ein kurzes 15^{ba}. V. 15 ist in der Geschichte der Exegese als Protevangelium bekannt, in der katholischen Kirche auf Grund der Wiedergabe des **סוּף** durch *ipsa* in Vulg. mit besonderer Wendung auf Maria, in der evangelischen Kirche mit Beziehung des Weibessamens auf γενόμενος ἐκ γυναικός Gal 4 4, wo aber wie Rm (1 3) 8 3 Phil 2 7 von der Ächtheit der Menschheit Christi die Rede ist. Kann die Stelle von einer endlichen Überwindung des Teufels verstanden werden? DELITZSCH mess. Weiss. 26 präcisiert den Inhalt dahin „die Kopfzertretung und der Fersenstich sind nur Naturbilder des blutigen Kampfs und Siegs der Menschheit über den Teufel und alle die ἐκ τοῦ διαβόλου (πονηροῦ) sind.“ Das ist gerade dann ungenau, wenn ^b ursprünglich ist: dann ist nicht von Kampf und Sieg die Rede, sondern von Sieg und Kampf d. h. der Vers würde dann am ehesten noch von einem nimmer aufgehörenden Kampf der Menschheit mit dem Bösen reden. Es ist schon nicht mehr Exegese, sondern dogmatische Reflexion, wenn DILLMANN 78, die Stelle auf den Kampf gegen das Böse deutend, die Überlegung anstellt, ein von Gott verordneter Kampf könne nicht aussichtslos sein. Für die Erklärung ist entscheidend der Zusammenhang: dieser handelt von der Bestrafung der Schlange, also nicht (so DILLMANN) von unversöhnlichem Kampf und der verschiedenen Art und Weise wie auf beiden Seiten gekämpft wird. Die Feindschaft zwischen Schlange und Mensch muss eine für die erstere verderbliche sein. Wenn von der Fortpflanzung der Schlange die Rede ist (**קָרַן**), so bewesit

das doch, dass hier ein Tier gemeint ist und dass das Tier, nicht etwa eine hinter ihm stehende dämonische Macht gestraft wird. Es folgt die Bestrafung des Weibs 16. Statt לָס l. mit Sam., LXX, Pesch. וָסָן. Über den Inf. absol. הַרְבָּה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 75 ff. STADE Gr. § 625 a. עֲצִיבוֹנָה ist ein ἐν δὲα δουσῶν; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 154 a N. b will וְ nicht *und zwar* sondern *und namentlich* übersetzen (so auch STRACK); aber das ist eine Verallgemeinerung, bei der die Pointe des Spruchs nicht zum Recht kommt. Für הַרְבָּה, ἄπ. λεγ., hat LXX τὸν στεναγμὸν σου; dem würde ein im A. T. in dieser Bedeutung nicht zu belegendes הַרְבִּינָה oder צָרְתָה entsprechen (DILLMANN 79). MT, bei AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTION und Pesch. vorausgesetzt, ist durch den Zusammenhang gefordert; BALL korrigiert nach Sam. הַרְבִּינָה (vgl. Hos 9 11 Rt 4 13). בָּעֵצָב: BALL mit Sam. בָּעֵצִיבֹו. תְּשׁוּבָתָה: LXX hat ἡ ἀποστροφή σου. Da ἀποστροφή sonst namentlich für תְּשׁוּבָה steht, so hält NESTLE Marg. 6 תְּשׁוּבָתָה für das ursprüngliche mit Nachweis auf II Sam 17 3, wo nach LXX zu lesen ist בָּשׁוֹב הַכְּלָה אֶל-אִישָׁהּ. Wie die Strafe der Schlange, so ist auch die des Weibs eine doppelte: ihre Konstitution wird zu ihrem Nachteil geändert, das Gebären wird mit vielen Schmerzen verknüpft sein und sie wird sich dem immer wieder aussetzen (ba; dass ohne den Ungehorsam kein Verkehr der Geschlechter eingetreten wäre, sagt dieser Satz nicht); dazu kommt, dass ihre Stellung dem Mann gegenüber eine andere wird, ursprünglich ihm koordiniert (עֹרֶר בְּנָגִידָה, auch 2 23), steht sie jetzt unter ihm (bβ), wie es der Erzähler als Recht und Sitte nicht anders weiss. Immerhin aber ist es ein bemerkenswerter Zug, dass die thatsächliche Lage des Weibs ihm nicht als das ideale und normale erscheint.

17—19 berichtet die über den Mann verhängte Strafe. Auch diese ist eine zweifache: es ändern sich seine Beziehungen zur אִרְמָה auf der er lebt, und dann wird über ihn der Tod verhängt. Da beides selbstverständlich auch das Weib angeht, so wird sie doppelt, somit als die Verführerin schärfer bestraft als ihr Mann.

17 וְלֹא-רָם: 1. hier und v. 21 לְ, Cap. 2 und 3 ist אָרָם Nom. appellat. mit Artikel. Über die Auslassung eines zu אָרָם gehörigen עָלוֹי bei dem Verb. dicendi s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 138 b Abs. 2. Über תִּאבְּלָנָה s. STADE Gr. § 105. בָּעֲבוּרָה LXX ἐν τοῖς ἔργοις σου (בָּעֲבוּרָה vgl. Koh 9 1), SYMMACHUS ἐν τῇ ἐργασίᾳ σου (בָּעֲבוּרָה), THEODOTION ἐν τῇ παραβάσει σου (בָּעֲבוּרָה), AQUILA und Pesch. wie MT. Die von DILLMANN 80 aus dem Einfluss von 4 12 abgeleitete Lesart בָּעֲבוּרָה (wie v. 23) drückt ein Moment aus, das in diesen Zusammenhang passt. Aber NESTLE Marg. 6 macht mit Recht 8 21 als starke Stütze der Lesart von MT geltend. Man möchte eher wünschen, dass an Stelle von תִּאבְּלָנָה, das ja an sich in einer möglichen Verbindung steht (vgl. Jes 36 16; die von DILLMANN 80 angeführten Stellen Jes 17 5 17 Jer 5 17 sind anderer Art), תִּעְבְּרָנָה stände, da der Begriff der mühsamen Ernährung v. 19 in einer Weise wiederkehrt, die v. 19^{aaβ} fast als Dublette zu v. 17^{bβγ} erscheinen lässt.

18^b unterbricht den Zusammenhang, wie KAUTZSCH-SOCIN und STRACK mit der Einfügung durch *und doch* verraten. Schon das dreimalige monotone תִּאבְּלָנָה v. 17, אֲכָלָהּ v. 18, תִּאבְּלָנָה v. 19 ist bei einem Stilisten wie J(1) verdächtig, vollends wenn man die verschiedene Nüancierung von אָכַל in v. 17 und 19 in Betracht zieht. Der

Satz blickt deutlich auf 2 16 zurück, aber mit Verkennung des Sinns dieses Verses und ist daher als alte Glosse anzusehen. Möglicherweise ist das ganze Missverständnis durch den Ausdruck **תֹּאכַל לֶחֶם** 19 veranlasst, wenn dieser nicht einfach als *sich ernähren* (Am 7 12), sondern als Hinweis auf den Körnerbau verstanden wurde. Über **וְעַתָּה** vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 95 e. Die Ankündigung des Sterbenmüssens bestätigt die weitere Fassung des Wortlauts der Drohung 2 17. Während bei der Schlange und dem Weib erst eine Veränderung ihrer Konstitution und dann eine Veränderung der Beziehungen zu ihrer Umgebung verfügt wird, ist hier die Reihenfolge umgekehrt: zuerst wird dem Menschen angekündigt, dass das Verhältnis des Erdbodens zu ihm ein anderes, ein feindseliges sein werde (besonders v. 18^a); dabei würde es der Analogie v. 16^{abγ} entsprechen, dass nicht das die Strafe des Menschen ist, dass er fortan den Acker bauen muss, sondern dass dies fortan mit saurer Mühe verbunden ist; das andere ist streng genommen keine Veränderung seiner Natur (vgl. v. 19^{αγ}), sondern Zurücknahme einer ursprünglichen Absicht Gottes mit den Menschen. Noch bleibt zu fragen: was ist die **אֲרֻמָּה**, die verflucht wird? Wenn nachher v. 21 Gott sich der Menschen mitleidig annimmt, um dann v. 22f. wieder ins Strafen zurückzuerfallen, so könnte man zu der Annahme versucht sein, dass mit v. 21 ein Abschluss gemacht ist und der Mensch dann nach einer Version aus dem Paradies nicht vertrieben wurde, dass vielmehr das goldene Zeitalter einfach aufhörte und, entsprechend den Veränderungen, die bei der Schlange und dem Weib vorgegangen sind, unter dem göttlichen Fluch sich in die jetzige Wirklichkeit verwandelt — wie im Märchen. V. 22 ist thatsächlich formell ein neuer Ansatz (vgl. 11 6).

Dass der Schluss der Paradiesgeschichte keine einfache ursprüngliche Konzeption ist, beweist auch 20. **תְּהֵאָרָה** wird von einem im Hebr. sonst nicht gebräuchlichen, aber im Phönic. erhaltenen (DILLMANN 80) Nebenstamm zu **הָאָרָה** abgeleitet, vermutlich, wie die Deutung **אָרָה פְּלִיָּה** andeuten wird, als Kausativ: DILLMANN 80 nimmt es als gleichbedeutend mit **תְּהֵאָרָה** *Leben*. Der Vers passt an seine Stelle so schlecht als möglich: wenn der Mensch in diesem Augenblick hoffnungsfroh sein Weib als Mutter alles Lebendigen bezeichnet, so würde er damit beweisen, dass alles was Gott vor seinen Ohren und zu ihm gesagt hat, spurlos, ohne jeden Eindruck an ihm vorüberging. STADE ZATW 1894 268 macht auch das geltend, dass man dem vortrefflichen Erzähler vom Paradies nicht das Ungeschick zutrauen darf, dass er Adam sein Weib darnach benennen lässt, dass sie Mutter aller Lebenden war, bevor sie geboren hat. Die Frage kann nur sein, ob der Vers rein redaktionell, oder vielleicht quellenhaft aber an falschem Platze ist. 21 zu **לְאָדָם** s. o. zu v. 17. Ob die Bekleidung der Menschen durch Gott es auf die Beschützung der Menschen vor den Unbilden der Witterung abgesehen hat oder dem Schamgefühl der Menschen und damit dem Sittlichen Rechnung trägt, wird unentschieden bleiben müssen. Jedenfalls will die Erzählung mit der Erwähnung dieses Beweises der über der menschlichen Untreue nicht müde werdenden Treue und Fürsorge Gottes andeuten, dass Gott den Menschen, den er so schwer hat

strafen müssen, damit doch nicht wegwirft, sondern sich um ihn müht. Vgl. aber auch W. R. SMITH Rel. of Sem² 437.

22 אָחַר stat. constr. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 96 130a. וְיָיַף Perf. consecut. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 76 i. 112 p; STADE Gr. 385 b. Wie schon erwähnt, könnte v. 20 und 21 als ein ganz genügender Abschluss gelten; v. 22 setzt auch formell neu ein mit Strafen und das Strafen Gottes hat auch ein anderes Motiv als bisher: im bisherigen ist beim Strafen der sittliche Unwille Gottes gegenüber dem Ungehorsam der Menschen das ausreichende Motiv. Jetzt kommt etwas anderes: der Neid der Gottheit. Denn Neid, sehr ernsthafter Neid, nicht Ironie ist es, wenn Gott sagt, *siehe der Mensch ist durch* (וְיָיַף vgl. GES.-BUHL § A 6) *seine Erkenntnis von Gut und Böses geworden wie unser einer*. Das ist, auch der Form nach (אָחַר מִמֶּנּוּ), heidnische Mythologie, die zu allem hin der Schlange (v. 5) nachträglich Recht giebt. Weiter ist zu bemerken, dass der Vers den Eindruck macht, als fehle der Schluss der Rede Gottes. An sich freilich leitet כִּן auch selbständige Ausrufe der Besorgnis ein (Belege GES.-BUHL § כִּן 2), aber das וְיָיַף hängt leer in der Luft; nach Analogie von 11 6f. ist ein Abschluss der Rede Gottes zu erwarten. Die kritische Frage, die sich bei diesem ganzen Schluss erhebt, ist nachher im Zusammenhang zu besprechen.

In **23** ist bβ eine unnötige Rekapitulation aus v. 19; ba stellt die Sache so dar, als sei das Bebauen des Ackers an sich die eigentliche Strafe gewesen, gegen v. 17-19.

In **24** ist der erste Satz eine Dublette zu v. 23^a. Die כָּרְבִים (s. GES.-BUHL) sind hier trotz der ihnen beigegebenen Flamme des zuckenden Schwerts (KAUTZSCH-SOCIN: Schwert mit den wechselnden Blitzen) nicht die Gewitterwolken, auf denen Jahve einherfährt, sondern Paradieswächter und als solche ein mythologisches Element, dessen babylonische Herkunft (KAT² 39f.) nicht allgemein angenommen wird (vgl. WELLM. Prol. 320). מִקְדָּם לְגִן-עֵדֶן ist höchst auffallend; LXX praem. αὐτόν, add. καὶ ἔταξεν, behauptet also, Gott habe den Menschen מִקְדָּם לְגִן (ἀπέσταντι) wohnen lassen; BALL nimmt das auf und setzt nach LXX אֶתוֹ וְיָיַף in den Text. Die Sachlage ist die: das Paradies liegt im äussersten Osten (2 8) und die Menschen sind nachher im Westen. Wozu dann die Paradieswächter am östlichen Eingang? Denn etwas anders als *östlich vom Garten* kann der Ausdruck (מִקְדָּם nicht קְדָמָה, wie 2 14) nicht bedeuten. Entweder ist מִקְדָּם eine unüberlegte Flüchtigkeit, oder kommt hier eine Vorstellung vom Paradies zum Vorschein, die dieses nicht in den Osten verlegt. Den Rätseln, welche gerade der Schluss des ganzen Abschnitts aufgibt, ist in einer zusammenfassenden Überlegung nachzugehen.

1) Der literarische und inhaltliche Charakter von Gen 2f.

a) Gen 2 und 3 ist ein wohlgefügtes geschlossenes einheitliches Ganzes. Dabei sind natürlich abgerechnet die Stellen, die dem Verdacht der Textverderbnis und Glossierung unterliegen, wie 2 4^b, wo mit der Möglichkeit einer Auslassung zu rechnen ist, oder 2 6, wo vielleicht eine Umstellung nötig ist, sodann 3 15^{bβ} 18^b, weiter die Stellen, in welchen der Baum des Lebens vorkommt oder berücksichtigt ist, 2 9^b 17^a, die geographische Notiz 2 10-14 und das mit ihr zusammenhängende Verhältnis von 2 8 zu 2 15 und endlich der Schluss 3 20 22-24. Das sind immerhin kleine Ausschnitte, die sich zudem deutlich von dem Gros abheben. Dieses ist zunächst ins Auge zu fassen.

Die Erzählung, denn eine solche wollen diese Capitel geben, keine Allegorie, weder im ganzen noch im einzelnen (s. zu 3 7), hebt sich, wenn man von Gen 1 herkommt, von

der Schöpfungsgeschichte nach P ab durch konkrete Anschaulichkeit. Dort sind die ursprünglichen Farben zwar nicht gänzlich verschwunden aber fast verblichen. Wenn auch in Gen 2f. eine nicht zu verkennende und nicht zu unterschätzende Dämpfung der ursprünglichen Farbentöne stattgefunden hat, so ist das lange nicht in dem Mass geschehen wie dort, jedenfalls aber nur zum Vorteil des Ganzen, das den dichterischen Reiz eines alten Mythos behalten, eigentlich kraus phantastische Züge aber glücklich abgelegt hat. Es ist ein Erzähler allerersten Ranges, der hier das Wort hat. Die Erzählung ist ausgezeichnet durch feine natürliche Verknüpfung. Mit Recht bewundert wird die Kenntnis des Menschenherzens in der Psychologie des Falls.

b) Gen 2f. ist in seiner Art auch eine Kosmogonie, ein Versuch zu zeigen, wie die jetzige Welt geworden ist. Es wird zu diesem Zweck zuerst ausgeführt, wie es von Gott beabsichtigt und angefangen war, und dann dargelegt, warum es nicht so geblieben ist. Unverkennbar liegt dieser Darstellung das Material einer Mythologie zu Grund, das nach den leitenden Anschauungen des Erzählers sorgfältig behauen worden ist, so dass jetzt sein Charakter mehr nur aus dem Korn des Steins zu ersehen, die ursprüngliche Form in der Hauptsache aber einer neuen gewichen ist. Auf eine Mythologie weist zurück die Schlange (verschiedene religionsgeschichtliche Parallelen s. bei DILLMANN 70f.; vgl. WELLM. arab. Heident. 137f.). Zwar ein Bindeglied zu einem Mythos, der die Schlange an die Spitze der Genealogie des Menschengeschlechtes stellt (WELLM. ProL. 324 Anm 1), lässt sich in Gen 3 nicht entdecken. Die Frage, ob die Schlange Tier oder Erscheinung eines dämonischen Wesens ist, kann exegetisch nur im ersten Sinn entschieden werden. Aber ganz entschieden ist die Figur der Schlange nicht freie, rein an die Klugheit des Tieres anknüpfende schriftstellerische Einkleidung oder Motivierung der Lust, von der das Weib gereizt und gelockt wird, sondern ein gegebenes Element der Überlieferung. Davon freilich kann trotz der späteren auch biblischen Deutung (vgl. WEBER, jüd. Theol. 2 251f.; Sap 2 23f. Apk 12 9 20 2 Rm 16 20?) keine Rede sein, dass hinter der Schlange der Satan, das Prinzip des sittlich Bösen stecken würde, denn dieser Begriff des Satans ist erst nach dem Exil im Judentum vorhanden (vgl. u. a. DILLMANN 71 MARTI § 55). Aber das ist doch wahrscheinlich, dass die Schlange in der mythologischen Grundlage ein feindlicher Ginn oder das Werkzeug eines dem schaffenden Gott feindlichen und entgegen arbeitenden Dämons gewesen ist (vgl. die Schlangen im Kampfe der Tiāmat gegen die Götter). Wenn in der vorliegenden Fassung davon nichts mehr zu spüren ist, so ist das eben ein Beweis, wie energisch auch hier die Umbildung gewesen ist (vgl. WELLM. ProL. 321). Als Nachklänge einer älteren Überlieferung können weiter angesehen werden einige Züge in der Vorstellung der Gottheit. Da ist der starke Anthropomorphismus dieser Capitel: „jedenfalls regt hier nicht der Befehl des Schöpfers die Dinge an, dass sie sich aus dem allgemeinen Chaos zur besonderen Art entwickeln, sondern Jahwe legt überall selbst Hand an und setzt dabei das Bestehen der Welt im Grossen und Ganzen voraus“. Bei diesem Schaffen macht er Versuche, die nicht alle gelingen (2 20^b). „Abends wie es kühl wird, geht er im Garten spazieren“ (WELLM. ProL. 322). Ob 3 8ff. die Art der Untersuchung, in der Gott allerdings von seiner Allwissenheit keinen Gebrauch macht (WELLM. ib.), ebenfalls eine anthropomorphistische Beschränkung des Gottesbegriffs bedeutet oder schriftstellerische Einkleidung ist, mag auf sich beruhen. Sicher ist das eine Spur des alten Mythos, dass der Garten, der 2 15, freilich in dem kritisch angefochtenen Teil b β, für den Menschen bestimmt ist, 3 8 deutlich ein Gottesgarten ist, der Aufenthalt der Gottheit selbst (WELLM. ProL. 321). Auch der Baum der Erkenntnis ist vielleicht ein solcher Nachklang. Dagegen ist von 2 24, falls darin ein Nachklang des Matriarchats steckt, abzu- sehen; das wäre eine Sache für sich, ohne Zusammenhang mit einem Mythos.

Der überlieferte Stoff ist nun aber, ähnlich wie in Gen 1, von der Denkweise der geistigen und ethischen Religion durchdrungen. Es ist das schon bei der Schlange bemerkt worden, die auf der Linie des Tieres gehalten wird. Es ist ganz deutlich bei der Vorstellung Gottes, die doch eine durchaus geistige ist; dass in dieser Erzählung „der Majestät Jahwe's nichts vergeben wird, ist das Geheimnis des Geistes“ (WELLM. ib. 322). Der Gott von Gen 2f. ist allerdings nicht „der blasse Gott der Abstraktion“ (ib.), aber auch

nicht die Gottheit eines heidnischen Mythos, sondern der Gott der prophetischen Religion Israels, ein heiliger über das Böse zürnender aber zugleich gütiger und mitleidiger Vater, wenn auch der Ausdruck nicht erreicht wird. Auf jeden Fall ist dem Haupttenor der Erzählung der Gedanke an den Neid der Gottheit fremd. Dieser Eindruck wird verstärkt durch den ethischen Grundzug der Erzählung: das Paradies wird verloren durch Sünde. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu erörtern, was mit *הִרְעִיתָ טוֹב* gemeint ist. WELLH. Prol. 317f. weist die Meinung, es sei das Vermögen sittlicher Unterscheidung, ab und findet, „der Erzähler rede nicht von relativem, sondern von absolutem Verbot der Erkenntnis; die Erkenntnis könne nicht die sittliche sein“: deren Beschränkung auf Gott hat keinen Sinn; von den Menschen im Paradies wird vorausgesetzt, dass sie wissen, Gehorsam gegen Jahwe ist gut, Ungehorsam böse. Demnach ist die „Erkenntnis, die hier verboten wird, die eigentliche, die allgemeine Erkenntnis, das Klugwerden“. Die Menschen sollen „Gott nicht gleichsam in die Karten gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es ihm etwa abzusehen und nachzumachen. Denn Wissen ist in der alten Welt zugleich auch Können, keine bloße Metaphysik“. „Dieses Erkennen im höchsten Sinn steht allein Gott zu“. Weiter aber ist diese Erkenntnis „nicht individuell, sondern geschichtlich aufzufassen, es ist das gemeint, was wir Kultur zu nennen pflegen“. WELLH. rechtfertigt diese Deutung auch sprachlich. „*Gut und böse* bedeutet zunächst immer *heilsam und schädlich*: auf Tugend und Sünde werden diese Ausdrücke nur übertragen, sofern deren Wirkung frommt oder schadet. „Es ist keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen interessieren, ihm nützen oder schaden: denn nicht, was die Dinge metaphysisch sind, sondern wozu sie gut sind, will er wissen“. Auch ist noch das zu beachten, „dass es nicht heisst *erkennen das Gute und das Böse*, sondern *erkennen Gutes und Böses*“. Gegen diese Deutung hat sich in ausführlicher Auseinandersetzung BUDDE Urgesch. 65—72 gewendet. Er weist zunächst darauf hin, dass gerade in Redewendungen, die beide zusammenstellen, *טוֹב* und *רָע* neben der sinnlichen Bedeutung (z. B. II Sam 19 36) gerne im sittlichen Sinn gebraucht werden, nicht nur Dtn 1 39, sondern auch Jes 7 15 II Sam 14 17 (1. st. *לְשֹׂמֵץ* nach I Rog 3 9 *לֵב שֹׂמֵץ*). Die sittliche Bedeutung des Ausdrucks in Gen 2f. lässt sich aus dem Tenor der ganzen Erzählung nachweisen. BUDDE verweist da einmal auf die „Meisterschaft, mit der das Werden der Sünde als Sünde in jeder einzelnen Stufe verfolgt und gezeichnet wird“. „Entscheidend aber ist ein anderes: 2 25 wird bemerkt, dass der Mensch und sein Weib nackt waren, sich aber nicht schämten; nachdem sie vom Baum gegessen haben, ist es das erste, dass sie ihre Blöße sehen und diese zu bedecken trachten. Was ist also die Erkenntnis, die sie erreichen? Dass Bekleidung heilsam, angenehm, schön ist? oder dass Feigenblätter ein brauchbarer Bekleidungsstoff sind? keineswegs, sondern dass sie nackt sind“. Das Nacktsein aber stört sie nach dem 2 25 zu Grund gelegten Gesichtspunkt, nicht weil es hinderlich und ungesund, sondern weil es etwas sittlich anstößiges ist. Wie wenig Einsicht in das Nützliche und Schädliche, Brauchbare und Unbrauchbare damit erreicht ist, zeigt dann gerade die Wahl des Feigenblatts; Gott selbst muss nachher eingreifen, um der noch mangelnden Kultur nachzuhelfen. Wenn das Wort Sünde im Text nicht steht, so ist um so deutlicher die Sache da. Die Auffassung von WELLH., dass von der Erkenntnis überhaupt die Rede ist, welche die Gottheit sich vorbehalten hat und dem Menschen nicht gönnt, liegt ganz ohne Zweifel 3 22 zu Grund. Aber dieser Vers ist für die Feststellung der leitenden Gesichtspunkte des Abschnitts bei Seite zu lassen. Im Hauptzusammenhang bleibt der Begriff insofern in eigentümlicher Schwebelage, als die von der Schlange vorgespiegelte und vom Weib erhoffte Kenntnis nicht auf sittliches Verstehen, sondern auf Nutzen, Vorteil, Angenehmes abzielt. Aber ebenso deutlich ist dann weiter, dass der Erfolg ein anderer ist, dass die Menschen nach der That um Gut und Böse im sittlichen Sinn wissen. Dieses Spiel mit den Begriffen ist ganz gewiss schriftstellerische Kunst und entspringt der Beobachtung, dass der Mensch sündigt wegen des Vorteils, des Genusses, den er sich davon verspricht, und dass statt dieses Erfolgs nur die Scham, die Reue nachfolgt. Aber es ist zu vermuten, dass auch hier eine andersartige ursprüngliche

Überlieferung ins Ethische umgebogen worden ist; wenigstens weist der *Baum der Erkenntnis*, der jetzt einfach als Gehorsamsprobe dienen muss, auf die ursprüngliche Vorstellung eines Baums mit besonderen Qualitäten, von dessen Genuss die Gottheit den Menschen fern hält, um ihre Prärogative zu wahren.

Aber man darf auf der anderen Seite die ethische Tendenz gerade von Cap. 3 auch nicht überspannen. Wenn z. B. DILLMANN zu v. 23 und DELITZSCH mess. Weiss. 25 das Strafen Gottes unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung stellen, so ist doch zu sagen, dass der Verlust des Paradieses ja wohl nicht den Untergang der Menschen beabsichtigt, aber eben zunächst einfach Strafe und sonst nichts ist. Dahin gehört ein weiteres: Gen 2 f. ist in der Dogmatik die Grundlage der Lehre von Urstand und Sünde. Gen 2 schildert ein goldenes Zeitalter: die Menschen, sittlich beurteilt noch Kinder, deren moralisches Bewusstsein erst aufzuwachen beginnt an einem einzelnen Verbot, leben sorglos in dem von Gott gepflanzten Garten — vielleicht beschäftigt mit einer dann aber jedenfalls mühelos gedachten Wartung desselben — mit der Aussicht, dass das immer so bleiben werde, falls sie nicht selbst durch Ungehorsam und Begehrlichkeit dem ein Ende machen. Wie der Erzähler es sich gedacht hat, dass die Dinge weiter verlaufen wären, wenn die Menschen nicht ungehorsam gewesen wären, verrät er nicht (über die bei seinen Voraussetzungen vorhandenen Möglichkeiten s. BUDE 72 f. u. 73 Anm.). Dieses goldene Zeitalter ist der jetzigen Wirklichkeit gewichen: jetzt herrscht der Tod und das Leben der Menschen ist voll Schmerzen und Plagen. Das ist nicht die ursprüngliche Ordnung Gottes, sondern eine Strafe Gottes für die Sünde. Cap. 3 beschreibt wie dieser Umschlag sich vollzogen hat. Aber eine Lehre über die Sünde giebt die Erzählung vom Fall nicht. So fein und scharf die Psychologie der Sünde ist, über die Beschreibung des Vorgangs kommen wir nirgends hinaus; eine Theorie über das Wesen der Sünde, eine Metaphysik der Sünde ist aus Gen 3 nicht zu entnehmen; der Erzähler hat vermutlich selbst keine gehabt; jedenfalls konnte er Gen 3 1–8 schreiben, ohne sich mit dem metaphysischen Problem der Willensfreiheit und des Bösen abgemüht zu haben. Aufs Ganze gesehen: Gen 3 will nicht die Sünde erklären, will nicht zeigen wie die Sünde, sondern wie das Übel in die Welt gekommen ist.

Für die Erzählung sind endlich höchst charakteristisch die ihr zu Grund liegenden Gedanken über den Menschen und das Leben. Von einem göttlichen Ebenbild ist in dieser Erzählung nicht die Rede (auch 2 7 nicht), aber es wird vorausgesetzt, dass der Mensch nicht einfach zum sinnlichen Dasein und Lebensgenuss geschaffen, sondern zu sittlichen Funktionen disponiert ist (2 16). Er ist etwas besseres als die Tiere (2 20^b) und übt über diese eine Herrschaft aus, indem er ihnen Namen giebt (2 20^a). Weiter ist ins Auge zu fassen, wie der Erzähler über das Verhältnis der Geschlechter und die Ehe denkt. Das ganze menschliche Wesen wird dargestellt durch die beiden Geschlechter (2 18–23). Die ursprüngliche Ordnung ist, dass das Weib neben dem Manne steht, wenn auch der Mann naturgemäss der massgebende Teil ist (2 23). Die Herrschaft des Mannes über das Weib, wobei das Weib durchaus unter dem Mann steht, gehört zum Übel (3 16). Da 2 24 im Zusammenhang nicht die rechtliche, sondern die persönliche Seite der Ehe meint, so ist daraus zu entnehmen, dass der Erzähler als das Normale und als das Ideal die monogamische Ehe ansieht (DILLMANN 69). Das menschliche Leben ist nach Verlust des Paradieses voll von Übeln, Nöten und Mühsalen und den Schluss bildet der Tod ohne Hoffnung. Es ist richtig, das ist eine recht schwermütige Betrachtung des Lebens (WELHAUSEN Prolog. 326); aber sie entspricht der Wirklichkeit der Dinge. Dagegen „eine scheue heidnische Stimmung“ (ib. 331) findet sich im Haupttenor der Erzählung nicht; der hier herrschende Gottesbegriff schliesst sie auch aus.

Aber allerdings in den bis jetzt zurückgestellten Elementen findet sich mancherlei, was in dieses Hauptbild sich nicht einfügt. Das gilt gleich von dem Baum des Lebens (2 9 3 22–24). Dieser ist jetzt noch (3 22), was der Baum der Erkenntnis in der ursprünglichen Überlieferung gewesen sein wird, ein Zauberbaum, dessen Genuss übernatürliche Wirkung zur Folge hat. Man könnte an sich fragen, ob hier ein gegenüber der sonstigen Art von Gen 2 f., insbesondere gegenüber dem Baum der Erkenntnis sich recht fremd ab-

hebendes ungebrochen mythologisches Element vom Haupterzähler selbst aufgenommen oder von einer andern Hand hinzugefügt worden ist. Den Unterschied des Lebensbaumes vom Haupttenor der Capitel zeigt schon ein Vergleich von 3 22 mit 3 19: dort wird die Sterblichkeit des Menschen darauf zurückgeführt, dass ihm der Genuss des Baums versagt ist, hier beruht sie einfach auf dem Willen Jahwes. Nachdem schon E. BÖHMER (s. BUDE Urg. 59 Anm.) dieses Element als redaktionellen Zusatz ausgeschieden hatte, ist von BUDE (S. 48—59) der Nachweis geführt worden, dass dieser Baum in der Haupterzählung erst nachträglich eingefügt worden ist. Entscheidend dafür ist 3 3 wo von einem Baum mitten im Garten die Rede ist, eine Vorstellung die v. 5 6 11 12 konsequent festgehalten wird. Der Baum des Lebens steht zuerst 2 9 in einem Satz, der formell und sachlich so bedenklich ist, dass der Verdacht eines Einschubes auch ohne 3 3 ff. unabweisbar ist, und zwar ist es, wie BUDE 51 f. zeigt, eine recht zaghafte Hand gewesen, die den Text bereichert hat; um dem Lebensbaum den Vorrang vor dem andern zu geben, hat sie ihn in der z. St. gezeigten ungunstigen Weise eingefügt; hätte sie am Schluss des Verses noch etwa אָצִלוּ oder לָרִיזוּ oder על-לָרִיזוּ oder עָמְנוּ hinzugesetzt, so wäre der Satz wenigstens formell in Ordnung gewesen. Einer der Bäume in 2 9 ist also für den Haupterzähler auszuschneiden, der Lage der Dinge nach der Lebensbaum und also v. 9^b zu lesen: וְרָעוּ: (über die mit der Bereicherung von v. 9 zusammenhängende Veränderung von v. 17 s. z. St.). So bleibt also nur die Erwähnung des Lebensbaums 3 22 24. BUDE weist darauf hin, dass die Meinung von 3 22 ist, schon einmaliger Genuss hätte den Erfolg gehabt, dem Menschen ewiges Leben zu sichern, dass er also bisher von diesem Baum nichts gegessen hat, obwohl dieser, wenn er einmal da ist, an ausgezeichnete Stelle stehen muss und der Mensch für ihn kein Verbot hatte. Ein so sorgfältiger Erzähler wie der von Gen 2 f. hätte zeigen müssen, wie es kam, dass der Mensch an diesen Baum nicht geraten ist. So ist der Baum des Lebens alles in allem ein derart unzweckmässiges Element, dass er Eigentum des Haupterzählers nicht sein kann (S. 52—54). Mit v. 22 fällt auch v. 24, in dem die Handlung um den Baum der Erkenntnis sich dreht; dieser Vers ist zudem Dublette zu v. 23 (vgl. v. 24^a u. 23^a) und schon als solche entbehrlich (S. 58). Der Ausscheidung dieser beiden Verse kommt dann noch der weitere Anstoss entgegen, den sie bieten. An v. 22 hängt der Eindruck vom Neid der Gottheit, die dem Menschen die Erkenntnis überhaupt nicht gönnt (BUDE 55—57), an ihm die scheue heidnische Stimmung, die WELLHAUSEN in dieser Urgeschichte findet. In v. 24 sodann sind die Cherubim mit dem Blitzschwert. An Stelle von v. 22 hält BUDE (44 47 58) einen Ersatz für notwendig und findet ihn in dem von ihm zurechtgestellten Vers 6 3 וַיֹּאמֶר יְהוָה [אֱלֹהִים] לֹא יִרְוּן רִחִי בְּאָדָם לְעוֹלָם בְּשָׁגֶם הוּא בָשָׂר (über die Feststellung der Lebensgrenze führt er über v. 19 nicht hinaus. Die Verse 19 21 23 (doch vgl. aber das Verhältnis von v. 21 u. 23^b o. z. St. und nachher) sind schon für sich ein ganz guter Abschluss.

Ein Einsatz anderer Art liegt in 2 10—14 vor. Dieser ist nicht mythologisch, sondern eine gelehrte Anmerkung, die das verlorene Paradies auf der Weltkarte fixiert. BUDE 82 hält es für möglich, dass der Baum des Lebens und die Paradiesströme von einer und derselben Hand eingeschoben sind; es lässt sich dabei kaum das Bedenken unterdrücken, dass der Inhalt beider Bereicherungen doch zu heterogener Natur ist. Aber freilich, auch die nachträgliche mythologische Belastung kann aus gelehrtem Interesse erfolgt sein.

c) Ehe die Frage nach der Herkunft der verschiedenen Elemente aufgeworfen wird, verlohnt es sich einen Vergleich der — unbereicherten — Geschichte vom Paradies und Fall mit der priesterlichen Schöpfungsgeschichte anzustellen. Die Vergleichungspunkte hat WELLHAUSEN Prol. 321—24 vollständig herausgestellt. Ein Hauptunterschied der beiden Kosmogonien liegt darin, dass die anthropocentrische Denkweise in Gen 2 f. viel unbefangener heraustritt als in Gen 1, wo sie zwar ebenfalls zu Grund liegt, aber durch die den Kosmos umfassende Betrachtung verdeckt, freilich zugleich thatsächlich auch prinzipieller gemacht wird. WELLHAUSEN macht dann auf die Verschiedenheit der Auffassung des Menschen selbst aufmerksam. „In Cap. 1 wird dem Menschen von Anfang an der Boden zugewiesen, auf dem er sich noch gegenwärtig bewegt: *füllet die Erde und*

machet sie euch unterthan — die Aufgabe ist völlig natürlich. In Cap. 2 f. wird er ins Paradies versetzt und hat darin vom Mutterschoss der Gottheit gleichsam noch umfassen einen sehr beschränkten Wirkungskreis — seine gegenwärtigen Lebensverhältnisse, die Feldarbeit des Mannes, das Kindergebären des Weibes, entsprechen nicht seiner ursprünglichen Bestimmung, sind kein Segen, sondern ein Fluch.“ Und dann weiter „in der jahwistischen Erzählung ist der Mensch sich selbst so wunderbar wie die Aussenwelt, in der andern ist er sich selbst so alltäglich wie jene. Dort sieht er staunenswerte Geheimnisse in der Geschlechtsverschiedenheit, in der Ehe, in der Geburt (41): hier sind das physiologische Thatsachen, die nichts zu fragen und nichts zu denken geben: *er schuf sie männlich und weiblich und sprach: seid fruchtbar und mehret euch.*“ An dieser Gegenüberstellung ist ohne weiteres das richtig, dass Gen 1 die Verhältnisse der jetzigen Welt schon als ursprünglich voraussetzt, Gen 2 f. den Menschen zuerst in der wunderbaren Welt des Paradieses sich bewegen lässt. Aber überspannt darf dieser Gegensatz auch nicht werden. Das geschieht aber, wenn Cap. 3 das Kindergebären selbst als Fluch gedeutet wird; thatsächlich liegt der Fluch in den Schmerzen, die fortan damit verbunden sind. Ebenso könnte es mit der Feldarbeit des Mannes sein. Ähnlich ist es mit dem Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Schöpfung. „Dort (Gen 2 f.) steht er den Tieren vertraulich und doch befangen gegenüber, er weiss nicht recht, was er aus ihnen machen soll, sie sind ihm verwandt und passen doch nicht recht in seine Gesellschaft — hier sind sie natürliche Wesen, über die er herrscht.“ Der Versuch Jahwes, in den Tieren, die er wie den Menschen aus der הַבְּרֵאשִׁית macht, diesem eine entsprechende Umgebung zu schaffen, rückt die Tiere dem Menschen näher; aber sie bleiben doch unter ihm, nicht bloss thatsächlich (2 20^b), sondern grundsätzlich (vgl. das Namengeben v. 19^b 20^a). Aber, fährt WELLH. fort, „der Hauptpunkt, worin das Ganze zusammenläuft und sich zuspitzt, ist folgender. In Gen 2 f. ist es dem Menschen eigentlich verboten, den Schleier der Dinge abzuheben, und die Welt, repräsentiert im Baum des Wissens, zu erkennen; in Gen 1 ist dies die ihm von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation. Dort ist ihm die Natur geweihtes Mysterium, hier ist sie Sache, Objekt: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber.“ So unzweifelhaft richtig das ist, was WELLH. über die Weltauffassung von Gen 1 sagt, so ist der Gegensatz, in den Gen 2 f. dazu gebracht ist, doch weniger stark: ein Verbot des Wissens wie WELLH. es meint, ist dem Haupttenor dieser Capitel fremd. Richtig ist nur, dass die Welt hier nicht, wie Gen 1 es meint aber auch nicht völlig erreicht, Produkt des schöpferischen Willens Gottes ist, sondern der Boden, auf dem als einem gegebenen Jahwe sich bewegt; aber dieser Zug gehört nicht der Theologie des Erzählers, sondern dem zu Grund liegenden Sagenmaterial an. Ebenso ist es eine Überspannung, wenn WELLH. urteilt, „dort gilt es für einen Raub des Menschen, Gott gleich sein zu wollen, hier hat Gott ihn von vornherein in seinem Bild und nach seiner Ähnlichkeit geschaffen und ihn zu seinem Stellvertreter im Weltreich bestimmt,“ noch weniger wird man sagen können, dass Worte wie 1 27 51 96 „geradezu wie ein Protest gegen die Grundanschauung von Gen 2 f. klingen.“ Die Gottgleichheit, auf welche das Weib von der Schlange sich hetzen lässt, ist für den Erzähler von Gen 2 f. etwas unmögliches; das göttliche Ebenbild in Gen 1 aber kann bei genauem Zusehen (s. zu 1 26) mit dem Sündenfall in gar keine Beziehung gebracht werden, wie es denn 96 auch nach der Flut und der diese hervorrufenden sittlichen Degeneration des Menschen noch fortbesteht. Die damit behauptete Herrschaft über die Geschöpfe kennt auch Gen 2, ausserdem könnte man den vertrauten Umgang Gottes mit den Menschen als reichen Ersatz für das göttliche Ebenbild von P geltend machen, wenn dieses je über die angezeigte Linie hinausführen sollte (über 27 dagegen s. z. St.). Wenn WELLH. endlich das Fehlen eines Berichts über den Fall bei P „teilweise mit dem krampfhaften Streben des späteren Judentums“ in Zusammenhang bringt, „die sicherste aller geschichtlichen Erfahrungen zu leugnen, nämlich dass die Söhne büssen müssen für die Sünden der Väter,“ so mag das seine Richtigkeit haben. Aber ein eigentlicher Gegensatz besteht doch auch hier insofern nicht, als auch P eine sittliche Degeneration des Menschengeschlechts kennt als Voraussetzung

der Flut, welche dann, wie noch zu zeigen ist, von der die Paradiessage enthaltenden Schicht von J nicht berichtet wird. Ähnlich steht es mit dem Gottesbegriff in beiden Berichten: dem geläuterten Gottesbegriff von Gen 1 stellt WELLM. die starken Anthropomorphismen in Gen 2 f. entgegen, um dann zu dem Ergebnis zu kommen „dass mit alledem gleichwohl der Majestät Jahwes nichts vergeben wird, ist das Geheimnis des Geistes; wie würde sich der blasse Gott der Abstraktion hier ausnehmen“. Es steht so: in beiden Erzählungen ist ein geistiger Gottesbegriff zu Grund gelegt; die Verschiedenheit besteht zu einem guten Teil eben in der Ungleichheit des Wirkungskreises, in dem das Thun Gottes sich entfaltet.

Alles in allem: je weniger man daran denkt, die beiden Schöpfungsgeschichten „apologetisch“ zusammenzuwerfen, desto unbefangener kann man das bei allen Unterschieden Gemeinsame anerkennen. Dieses liegt in der monotheistischen Betrachtungsweise, der Unterschied ausser in dem Stoff, auf den diese angewandt ist, einmal in der ungleichen Energie der Durchführung des monotheistischen Gottesbegriffs gegenüber den überlieferten Stoffen, sowie in der abstrakteren, transcendenten Fassung des Gottesbegriffs, die P gegenüber J überhaupt eigentümlich ist (vgl. m. Hexat. 127 f. 376 f.). Der eigentliche Gegensatz zwischen beiden Darstellungen liegt, wie WELLM. in unübertrefflicher Weise gezeigt hat, in ihrer beiderseitigen literarischen Art: der Erzähler von Gen 1 ist systematischer Theoretiker (Prol. 314. 324), der von Gen 2 f. ist Poet, der ohne rationelles Erklärungsstreben, ohne kosmologische Spekulation, unbekümmert um die bei einer vernünftigen Überlegung notwendige Reihenfolge der Geschöpfe die alte Sage reproduziert, sie wohl seinen höheren Vorstellungen von Gott anpassend, aber — und da zeigt sich der dichterische Genius — ohne ihr dabei den „frischen antiken Erdgeruch“ zu nehmen (Prol. 320. 321. 324).

2) Die Herkunft des Abschnitts und die mit dieser Frage zusammenhängenden textkritischen Fragen.

Für die Frage, ob der Stoff dieser jahwistischen Kosmogonie ursprünglich hebräisch oder fremder Herkunft sei und im letzteren Fall woher er stammen möge, ist natürlich wieder zwischen den verschiedenen Elementen zu unterscheiden. In dem Gros von Cap. 2 f. heben sich als fremde Bestandteile ab einmal die Paradiesflüsse, sodann der Baum des Lebens. Über die Paradiesflüsse s. o. zu 2 10–14. Der Baum des Lebens hat (vgl. KAT² 28) ein Analogon in einem heiligen Baum der Babylonier; den Gedanken einer Entlehnung aus Babylonien könnten namentlich die Cherubim als Wächter zum Baum des Lebens nahelegen, obwohl auch die Vorstellung von ungeheuerlichen wunderbaren Wesen als Hütern des Göttlichen und Heiligen, des Goldes und der Schätze nicht bloss babylonisch ist (vgl. WELLM. Prol. 320). Indessen, heilige Bäume dieser Art finden sich in den verschiedensten Mythologien (vgl. DILLMANN 49); es wäre verkehrt, da überall Abhängigkeiten zu suchen. Baumkultus haben die alten Hebräer gekannt; es ist denkbar, dass die Vorstellung vom Baum des Lebens im Paradies auf hebräischem Boden sich gebildet hätte, unabhängig von fremden Mythologien. Eine volkstümliche Vorstellung ist dieser Baum jedenfalls gewesen (vgl. Prv 3 18 11 30 13 12 15 4). BUDDE 85 hält den Lebensbaum für eine geläufige Volksvorstellung; STADE ZATW 1894, 275 Anm. 2 spricht sich dahin aus, dass die beiden Paradiesbäume, die in der jetzt vorliegenden Gestalt des Paradiesmythus ursprünglich nicht nebeneinander gestanden haben können, doch derselben mythologischen Betrachtungsweise und demselben Mythenkreise entstammen. JENSEN Kosmol. 507 teilt mit, dass auf der babylonischen Insel der Seligen das Lebenskraut wächst, mit dem Namen *als Greis wird der Mensch wieder jung*, und hält den biblischen Lebensbaum für eine Übernahme dieser Vorstellung. Man könnte sich denken, die Umbildung des Lebenskrauts in einen Lebensbaum hätte dann dem Pendant, dem Baum der Erkenntnis zu lieb stattgefunden.

Das Gros der jahwistischen Paradiesgeschichte aber ist wohl nicht babylonischen Ursprungs. Dieser ist freilich vielfach und von gewichtiger Seite vertreten worden. SCHRADER KAT² erkennt zwar an, dass die Sage hebraisiert ist, meint aber doch, dass sie aus Babylonien stamme. Dass die Hebräer sie von dorthier bekommen haben, hält auch

WELLH. Prol. 324 Anm. 1 für wahrscheinlich, ohne auf die Gleichungen der Assyriologen Gewicht zu legen. JENSEN Kosmol. 507 urteilt, „dass die babylonische Vorstellung von der Insel der Seligen und die biblische vom Paradies ihrem Ursprung nach identisch ist, oder besser noch, dass letztere lediglich auf erstere zurückgeht.“ GÜNKEL Schöpf. und Chaos 146 drückt sich reserviert dahin aus, dass einzelnes auf babylonischen Ursprung hinweise. Indessen, was zum Beweis angeführt wird, reicht für diese Hypothese kaum aus. Die von JENSEN angeführten Coincidenzpunkte, Lebensbaum und Lebenskraut, Zahl der vier Ströme, finden sich gerade in den fremden Bestandteilen von Gen 2 f. Auch die Lage des Gartens im Osten (STADE ZATW 1894, 276), sein Charakter als Wohnsitz der Gottheit und als Ausgangspunkt gewaltiger Ströme, sowie die Cherubim (GÜNKEL) geben keinen entscheidenden Beweis. Ströme und Cherubim gehören beide den Einschiebseln; der Garten als Wohnsitz der Gottheit ist kein spezifisch babylonischer, sondern überall denkbarer Zug. Was die Lage im Osten betrifft, so kann dagegen ja nicht eingewendet werden, dass das babylonische Paradies im Süden liegt; diese Verschiebung erklärt sich aus der Unklarheit der ganzen geographischen Vorstellung, unter Voraussetzung babylonischen Ursprungs vielleicht auch schon aus der Wanderung der Sage nach Westen. Die Verlegung in den Osten findet sich 3 24 und 2 8: in 3 24 in recht zweifelhafter Weise; es wäre aber auch nicht undenkbar, dass die deutliche Fixierung in den Osten 2 8 zum nachträglichen babylonischen Aufputz gehört. Auf babylonischen Einfluss hat STADE Gesch. Isr. I 631—633 die unhebräische Auffassung des Menschen zurückgeführt: „dieser trägt trotz aller Einwirkung israelitischer Gedanken nicht die Charakterzüge, die wir am alten Israeliten gewohnt sind. Ihm fehlt die Frische und Unmittelbarkeit, das naive Vertrauen zu sich wie zu Gott, mit welchem dieser den Dingen dieser Welt gegenübertritt; es ist ein von langer Kulturarbeit abgematteter Mensch, welcher vor der Übermacht der Gottheit und vor den Hemmnissen der Natur auf Ideale hat verzichten müssen“. Vorausgesetzt, dass diese Schilderung des Menschen in Gen 2 f. durchaus zutreffend ist, so ist doch auch das nur ein Beweis für Einwirkungen einer alten Kultur. Früher hat man den Baum der Erkenntnis mit dem Menschenpaar und der Schlange in einem oft abgebildeten (s. z. B. HbA 1424) babylonischen Siegelzylinder wiedererkennen wollen. Diese Deutung des babylonischen Bildes, welcher es an sonstigen Anhaltspunkten völlig fehlt, wird jetzt meist aufgegeben. GÜNKEL 147 Anm. hält es noch für möglich, dass die Scene der babylonischen Paradiesgeschichte angehört, würde dann aber den Baum dieses Bildes als Lebensbaum ansehen. Auf die Darstellung des Sündenfalls zu raten, veranlasst schliesslich nur die senkrechte geschlängelte Linie auf dem Bild. Diese ist aber möglicherweise einfach ein ornamentierter Teilstrich (vgl. KAT² 37 f. und die ausführliche Darlegung bei BUDGE Urgesch. 75—79).

Gegen die Ableitung aus Babylonien spricht nicht nur der Feigenbaum im Paradies, da die Feige kein für Babylonien charakteristisches Gewächs ist (KAT² 41, DILLMANN 74) — da könnte man schliesslich wie für die Umwandlung des babylonischen Lebenskrauts in einen Lebensbaum eine bei der Übernahme vollzogene Vertauschung annehmen —, die Hauptsache ist, dass die Gesamtvorstellung eine andere ist: bei den Babyloniern ist das Paradies eine Insel im Meer bzw. im grossen Strom, Gen 2 eine Oase in der Wüste; die babylonische Vorstellung ist also in einem Küstenland, die biblische in einer wasserarmen Gegend gebildet. Aber dass die Mythe rein hebräischen Ursprungs ist, besagt der Wegfall babylonischer Herkunft noch nicht. WELLH. Prol. 331 urteilt, der Stoff sei nicht israelitischen, sondern allgemein ethnischen Ursprungs, 324 Anm. 1, er sei bei den Hebräern nicht alt, am ehesten von den Phöniciern oder Kanaanitern überhaupt übernommen, bei diesen selbst vielleicht aus Babel eingeführt. KLOSTERMANN Gesch. Isr. 9 nimmt ägyptischen Ursprung an, „denn in Ägypten wusste man von dem tropischen Klima und von den Bananenwäldern des Quellbeckens im Innern Afrikas, und für die Ägypter war es am natürlichsten, die Anfänge des menschlichen Lebens da zu suchen, wo der lebenspendende Nil seinen Ursprung hat.“ Man braucht nicht so weit zu gehen; die Vorstellung der Oase mit reichlich strömendem Wasser und reichem Pflanzenwuchs hatten die Hebräer näher: Damaskus mit seinen Quellen und Gärten wird auch später noch mit dem Paradies ver-

glichen (HbA 291 a) und den Acker, aus dem Gott den Boden zur Erschaffung des Menschen genommen, hat die christliche Legende nach Damaskus verlegt. Der Verkehr mit Damaskus wird alt gewesen sein. Dass die Paradiessage daher stamme, soll damit nicht gesagt sein; aber die Farben des Bildes könnten dorthier sein. Über ein Raten kommt man bei dieser Frage nicht hinaus (vgl. WELLM. ProL 324 Anm. 1). Höchst beachtenswert ist aber, was WELLM. arab. Heident. 101 f. über das arabische Himà, den geweihten Bezirk, den Temenos mitteilt. Eine Himà ist im arabischen Heidentum mit Vorliebe ein durch Bewässerung und Vegetation, oder durch abgeschlossene Lage gegen seine Umgebung sich abhebender Bezirk, eine unberührte üppige Wildnis. Die Wurzel der biblischen Vorstellung des Paradieses könnte hier zu suchen sein.

Von Wichtigkeit ist endlich die Frage, in welcher Kulturepoche die entscheidende Ausbildung der biblischen Paradiessage stattgefunden haben mag: war Israel noch ein Wandervolk oder schon ansässig geworden? Das führt nochmals auf die Frage, ob 2 15^b ursprünglicher Text ist. Das zu Grund gelegte Weltbild ist das eines Wüstenvolkes. Aber in der vorliegenden Gestalt fehlt nicht nur das Ideal des Schweifens in der Steppe, sondern auch jede Bezugnahme darauf. Das weist darauf hin, dass die Paradiessage ihre entscheidende Ausprägung zwar erst gefunden hat, als das Volk schon ansässig war, aber zu einer Zeit, da dem ansässig gewordenen Volk das Weltbild des Wüstenvolkes noch lebendig war. Dann wird es wahrscheinlich, dass 2 15^b, entgegen 3 23^b, im Haupttenor ursprünglich ist. In 3 17-19 ist ohnehin nicht der Ackerbau an sich ein Fluch, seine Mühsal ist durch Schuld der Menschen hinzu gekommen. Immerhin ist es nicht unmöglich, dass wenigstens eine Spur dafür vorhanden ist, dass vor der jetzigen Auffassung noch eine andere existierte, die den Ackerbau an sich als Strafe ansah: das האכלנה 3 17 ist so ungeschickt, dass man vermuten möchte, es sei eine alte Korrektur für תעבדנה, deren Absicht wäre, eben die 3 23 zum Ausdruck kommende Ansicht vom Ackerbau als einer Strafe auszuschneiden. So alt als das האכלנה in 3 17 ist gewiss auch 2 15^b. Dass die jetzige Paradiessage bei einem Ackerbau treibenden Volk ihre Fassung gefunden hat, nimmt auch WELLM. ProL 324 Anm. 1 an (vgl. auch BENZINGER Archäol. 111 Anm. 1).

Wegen 3 23 ist endlich nochmals auf den Schluss von Cap. 3 zurückzukommen. Dass dieser Schluss keine einheitliche Konzeption ist, steht ja wohl fest: v. 20 ist an diesem Ort so unpassend als möglich, v. 22 ein abgerissenes Fragment, v. 23 unterbricht den Zusammenhang von v. 22 und 24, v. 23^a und 24^a sind zudem Dubletten. V. 22 und 24 sind wegen des Lebensbaums fremder Zusatz. Aber v. 23^b stimmt nicht mit v. 17-19 (und 2 15^b). Es ist verständlich, wie BÖHMER (s. DILLMANN 82, BUDDÉ 59 Anm.) sich dazu entschloss, v. 22-24 ganz auszuwerfen. Wenn man die Möglichkeit, mit v. 21 abzuschliessen (s. z. St.), nicht annehmen will — dass das Paradies heute noch auf Erden da, nur eben unzugänglich ist, besagen aber genau zugesehen nur die aus dem Hauptzusammenhang auszuschneidenden Einsätze — so ist entweder v. 23^a oder 24^a zu halten; eine sichere Entscheidung für den einen oder anderen Halbvers wird nicht wohl möglich sein; der barmherzigere Ausdruck in v. 23^a (וְשָׁלוּחַהּ) gegen וְיִגְרַע) kann dafür sprechen, v. 23^a, nicht v. 24^a an v. 21 anzuschliessen. Dass aber diese Schlusseinsätze selbst altes Sagengut sind, beweist, wie gesagt, ihr Inhalt zur Genüge.

III. Kain und Abel. Kainiten und Sethiten. Cap. 4 und 5.

1) Kain und Abel 4 1-16. 1 וְהִזְדָּם ist eine sonst übliche Überleitung vgl. STADE ZATW 1894, 166. Ob mit 1^a gesagt werden soll, dass die Geschlechtsgemeinschaft der ersten Menschen erst nach dem Fall begonnen habe (s. zu 2 25), muss dahingestellt bleiben. BUDDÉ's Aufstellung, וְדַע bedeute die erstmalige Beiwohnung (Urg. 157) wird von DILLMANN 91 unter Verweisung auf Gen 38 26 I Sam 1 19 mit Recht abgelehnt (s. auch STADE ZATW 1894, 263 Anm. 1). Die J und E eigentümliche Namengebung durch die Mutter könnte man wieder als Rest des Matriarchats ansehen (s. BENZINGER

134). קָן hat II Sam 21 26 die Appellativbedeutung *Lanze*, im Arab. und Syrischen *Schmied*. Über die sachliche Deutung von קָן s. den Exkurs. Der Name wird hier von קָנָה abgeleitet, gleich ein deutlicher Beweis für den Wert dieser Namenetymologien. קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה wird jetzt meist übersetzt *ich habe ein männliches Kind* (KAUTZSCH: *einen Menschen*) *mit Hilfe Jahwes erhalten*. Gegen diese Übersetzung ist einzuwenden, einmal dass אִישׁ in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommt: I Sam 1 11 steht וְרַע אֲנָשִׁים, Hi 3 3 בְּרָרָה, ausserdem vgl. namentlich 35 17 I Sam 4 20. Sodann heisst *mit Hilfe von jemand* sonst עִמ־פּ, nicht אֶת־פּ DILLMANN 91. Die Verss. sind unsicher: Targ. Onk. scheint מֵאֵת gelesen zu haben, die von FIELD z. St. mitgeteilte Glosse ὁ Ἐβραῖος καὶ ὁ Σύρος... ἐν θεῶν, wohl auch LXX (δὲ) קָן אֵת setzen voraus SYMMACHUS u. Pesch. (ܩܢܝܬܝܝܫܐ). Die Deutung als Accus. ist unvollziehbar. *Mit Hilfe des Herrn*, wenn man wie DILLMANN sich über das genannte Bedenken hinwegsetzt, ist zu sehr im Geschmack der Psalmen. MARTI Literar. Centralbl. 1897 Nr. 20 Sp. 641 schlägt im Blick auf v. 15 vor, אֵת zu lesen und zu übersetzen *einen Träger des Jahreszeichens*, vgl. v. 15. וַתִּפֶּן לְלֶדֶת *und sie gebar weiter*: uno tenore? sind Kain und Abel Zwillinge? oder bedeutet der Ausdruck *sie gebar ein zweites Mal*? Der Ausdruck kann beides heissen, vgl. Gen 38 26 Dtn 5 22 I Sam 27 4 und Gen 18 29 Jdc 13 21 I Sam 15 35. Gründe, die eine oder andere Auffassung vorzuziehen, liegen nicht vor, s. STADE l. c. 266. Bei der ersteren Deutung wird der Brudermord noch schwerer und der Ausdruck des Grauens darüber in dem zweimaligen אֶת־יְהוָה v. 8 noch nachdrücklicher. Über die Wiederholung des אֶת־יְהוָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 h. Ob הָבָה ursprünglich eine Variante zu dem Hirten וְבָל v. 20 ist (EWALD, GOLDZIEHER, WELLM. Comp. 10, vgl. DILLMANN) und vielleicht, worauf das Syr. führen könnte, *Hirte* bedeutet, oder ein Nomen appell., wie Adam (Eva? Kain?), Seth, Enos und dann vielleicht dem assyr. bzw. akkad.-sumer. habal (abal) *Sohn* entspricht (KAT² 44f.), oder ein edomitischer Gottesname (WELLM. arab. Heident. 17), wird auf sich beruhen müssen. Für den Erzähler war es vermutlich ein Name, der das Schicksal des Trägers bezeichnet, der wie ein *Hauch* dahinschwand. Dann ist es kein Name der echten d. h. auf ethnologischem Hintergrund ruhenden Überlieferung, sondern ein künstliches Abstraktum, eine Bildung wie das Land Nod v. 16. רָעָה צֹאן muss nicht ein Nomade sein. STADE ZATW 1894, 294; s. nachher. 3 und 4 מִנְחָה ist hier *Opfergabe* überhaupt, bei P *Speisepfer*. Dieses Opfer mit DILLMANN 105 als „isolirtes Vorspiel“ des nach v. 26 erst von Enos gestifteten Kultus anzusehen, lehnt STADE l. c. 263 f. mit Recht ab: „das Opfer Kains und Abels wird als etwas alltägliches, als eine der Erweisungen geordneten Kultes angesehen, wie sie der Gang des menschlichen Lebens mit sich bringt“; daher wird auch der Bau eines Altars nicht erwähnt, sondern ein solcher einfach vorausgesetzt; auch die Opfergaben sind die im alten Israel üblichen, das Fett der Erstgeburten und die Feldfrüchte. וּמַחֲלָבָן... מִבְּכֹרֶת über das וְ vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 154a N. 1b. תְּלַבְּהֶן wird von Mas. als Pluralsuffix genommen. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 c, STADE Gr. § 353a nehmen nach Analogie von Lev 8 16 25 als Absicht des Kētib Singularsuffix an; DILLMANN 92 hält das Pluralsuffix fest als der

Mehrzahl(?) der geopfertem Tiere entsprechend. שָׁעָה 4 und 5 kommt sonst nicht wie hier vor (vgl. GES.-BUHL). Was das Kennzeichen der Annahme oder Nichtannahme dieser Opfer war, ist nicht gesagt. Vorausgesetzt ist, dass man solche Merkmale hatte, also eine Opfertechnik, freilich ganz anderer Art als bei P. Den Grund der Annahme oder Nichtannahme deutet v. 7 an: er liegt nicht in der rituellen Korrektheit oder Mangelhaftigkeit des Opfers, sondern in der Gesinnung des Darbringers. Das setzt voraus, dass das Opfern nicht rein Sache des persönlichen religiösen Impulses sondern schon Sitte und Brauch ist, dem der einzelne sich fügt, wieder ein Beweis, wie wenig die Situation den allerersten Anfängen der Menschheit angepasst ist. וַיִּפְּלוּ פָּנָיו vgl. Hi 29 24 לֹא אֶפִּיל פָּנַי פְּנֵי פִי jemand *deprimieren*, Jer 3 12 heisst וַיִּזְרַם זֶרַם אֶפְסֵי אֶפְסֵי אֶפְסֵי אֶפְסֵי *ich zürne euch nicht*. Was heisst der Ausdruck hier? ist gemeint, dass der kochende Zorn in der Miene sich ausdrückt. (so bei LUTHER), oder wird ein neues Moment eingeführt und in der Stimmung Kains zum Zorn die Nieder geschlagenheit beigefügt? Der psychologischen Feinheit, welche der Erzählung von J auch sonst eignet, ist die Andeutung einer komplizierten Stimmung angemessen. Thatsächlich ist die Kombination eine durchaus wahre: die Unlustgefühle des Zorns und der Trauer liegen nahe beisammen. Übrigens haben LXX und Pesch. auch וַיִּתַּר als gemüthliche Depression gedeutet. Der Sinn der zweiten Hälfte von 7 ist klar; zu bemerken ist die Wiederholung von Worten aus 3 16, תְּשׁוּקָה, aber in anderer Bedeutung, und מִשָּׁל; merkwürdig ist die Vertauschung der Suffixe bei Pesch. $\text{אֲנִי מִשָּׁל לְךָ אֶת הַיָּדָאִים}$. Strittig ist die zweite Hälfte (die verschiedenen Deutungen s. bei DILLMANN 93f.). LXX mit οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσεγγέχης, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλθῃς, ἡμαρτες; ἡσύχασον setzt (doch vgl. dagegen BUDDE 205 im Anschluss an OLSHAUSEN) einen andern Text voraus: לְנִתַּח (Lev 1 12) oder לְבִתָּר (nach Gen 15-10 BALL) st. לְפִתָּח, dann wohl auch לְשֵׁאת st. שֵׁאת, obwohl הַיָּטִיב an sich Infin. mit und ohne ל bei sich hat; רָבַץ wird auch Hi 11 19 durch ἡσύχαζεις wiedergegeben. Die Wendung ins Rituelle bei LXX widerspricht dem Geist von J. Die von LXX vorausgesetzte Bedeutung von שֵׁאת ist annehmbar in der Fassung *magst du kostbares darbringen oder nicht, an der Thür lagert doch die Sünde* (zuletzt BUDDE 204 f.) DILLMANN'S Ablehnung dieser Erklärung mit der Begründung, sie sei durch die Bedeutung von נָשָׂא am wenigsten gestützt, ist unberechtigt, נָשָׂא steht so Gen 43 34 Hes 20 31. Gegen diese Erklärung spricht aber einmal, dass es sich um die Kostbarkeit der Opfertgaben im Zusammenhang gar nicht handelt, wie BUDDE 186 Anm. selbst hervorhebt. Oder wenn man annehmen wollte, es solle einer etwaigen dahin zielenden Vermutung Kains vorgebeugt werden, so ist geltend zu machen, dass הַיָּטִיב nicht heisst *etwas in kostbarer*, sondern *in richtiger Weise ausführen*. Dann wird man הַיָּטִיב als selbständiges Verbum zu nehmen haben mit der Bedeutung *gut, recht handeln*. Die Bedeutung von שֵׁאת ist aus dem Zusammenhang zu erschliessen. Das Wort hat zum Gegenstück nicht נִפְּלוּ פָּנָיו in v. 6, bedeutet also nicht *Erhebung* sc. *des Angesichts*, sondern so gewiss dem הַיָּטִיב gegenüber steht *Erhebung* sc. *des Angesichts*, so gewiss steht dem שֵׁאת gegenüber לְפִתָּח תְּשׁוּקָה רַבִּין. Nur ist leider der Sinn dieses Ausdrucks nicht deutlich. Gegen die herkömmliche

Deutung *so lauert die Sünde vor der Thür* hat DILLMANN 94 Bedenken: einmal vermag er mit der Hausthür nichts anzufangen, noch weniger mit der Thür eines Heiligtums, in das der Vorgang verlegt wäre (HbA 822); sodann scheint ihm das Bild des lauerten Raubtiers überhaupt nicht passend, es wäre eher der Vergleich mit der Verführerin zu erwarten; 7^b (vgl. 3 16) bewegt sich auch am ehesten im Rahmen dieses Bildes, fügt sich jedenfalls an das Bild vom lauerten Raubtier sehr schlecht an. Auf eine befriedigende Auskunft verzichtet DILLMANN und nimmt alte Textverderbnis an. Wenn man den auch von SYMMACHUS THEODOTION und Pesch. gelesenen Text von Mas. zu übersetzen hat, so wird die Bedeutung von רָבִץ *springbereit daliegen, lauern*, die nur für diese Stelle erdacht ist, aufzugeben sein; רָבִץ heisst sonst immer *gelegert sein, ruhig daliegen*. Dtn 29 19 steht das Wort von dem Fluch, der auf jemand ruht (KAUTZSCH: sich niederlässt); der Gegensatz dazu ist verzeihen. Kann man nicht auch hier übersetzen *so ruht die Sünde unvergeben auf (oder an) der Thür*? Das Prädikat im Masc. wird dann freilich kaum zu ertragen sein; BUDDE 205 schlägt vor תָּסָא zu lesen. Der Ausdruck ist dann eine kultische Redewendung (vgl. Ex 12 7 und DILLMANN z. St.; auch die Besprengung der Vorhänge bei Sündopfern Lev 4, s. freilich BENZINGER 455) und besagt nichts anderes als: die Sünde ist unvergeben und die Kultusgemeinschaft aufgehoben. Dann kann שָׁאָה, da die Bedeutung *Annahme* des Opfers sonst nicht zu belegen ist, nur *Vergebung* heissen; נָשָׂא ohne Objekt hat diese Bedeutung Gen 18 24 26 (bei J) Hos 1 6 Jes 2 9. Die zweite Hälfte des Verses nimmt תָּסָא freilich nicht als Schuld, sondern als die Macht des Bösen, die der Mensch bezwingen soll. Es ist kaum gewaltsam, wenn man vermutet, dass diese Bemerkung eine alte Glosse zu dem frühe nicht mehr verstandenen רָבִץ (לתת הטאת) ist. Die mehr als sonderbare Verwendung der Worte aus 3 16^b legt das ohnehin nahe (vgl. WELLM. Comp. 11, DILLMANN 94, STADE ZATW 1894, 272). 8 schliesst unmittelbar an v. 7 an: Kain lockt den Bruder aus dem Gottesfrieden der Opferstätte hinaus (STADE l. c. 270 f.). — wieder ein deutliches Verlassen der Situation der Menschheitsanfänge. Z. Text s. KAUTZSCH. Die Änderung von וַיִּשְׁמַר in וַיִּשְׁמַר (vgl. DILLMANN 95) würde ein zu gewagtes Wortspiel mit 9 ergeben. Zur Frage Jahwes in v. 9 vgl. 3 9. Gegenüber dem Verhör in Cap. 3 ist die grössere Frechheit der Sünde festzustellen. 10 Der das Verhör abschliessende Ausruf wie 3 13. Zu v. 10^b vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 146 b. 11 הָאֲדָמָה v. 10 *Erdboden* überhaupt, v. 11 12 13 14 im Gegensatz zu אֲרֶץ *das Ackerland*, wie v. 2, ist genauer zugesehen, vgl. 14^a mit 14^a 16^a, das Ackerland von Palästina (vgl. I Sam 26 19 II Kön 13 23 17 18 20-23 24 3 Jona 1 3; s. WELLM. Comp. 10 f., STADE l. c. 256—258 271), also nicht Eden (DILLMANN). 12 wird der Fluch näher bestimmt: die bisherige Thätigkeit, den Ackerbau muss er aufgeben, weil der von ihm mit Blut getränkte Boden ihm keinen Ertrag mehr giebt. Infolge dessen muss er umherschweifen. Dass das Schuldbewusstsein ihn von Ort zu Ort jagt, ist nicht gesagt. Auch v. 13 bittet Kain nicht um Vergebung, sondern beklagt sich über die allzugrosse Härte der Strafe. Doch will die Erzählung mit וּמִפְּנֵי אִסְתֵּר vielleicht andeuten, dass er nicht nur aus äusseren

Gründen thatsächlich keine Gemeinschaft mit Jahwe mehr hat, sondern gar nicht mehr daran denken kann, den Versuch zu machen, diese Gemeinschaft wieder anzuknüpfen. Der Fluch über Kain legt den Vergleich mit 3 17 nahe. STADE l. c. 272 findet, dass die verschiedenen Nüancen des Fluchs, 3 17 Verfluchung der Adama, 4 12 Verfluchung Kains, dem die Adama künftig den Ertrag verweigert, nicht wohl demselben Schriftsteller gehören können, sonst würde zwischen den beiden Vorstellungen ausgeglichen, wahrscheinlich bei 4 11 auf 3 17 zurückverwiesen worden sein. Dass ein R sich bei der oberflächlichen Ähnlichkeit beruhigte oder ihre inneren Verschiedenheiten übersah, sei weit eher verständlich. Man wird die Verschiedenheit nicht übertreiben dürfen: 3 17 sagt nicht, dass die Adama künftig bloss Dornen und Disteln tragen solle, sondern nur, die Mühe des Landbaus komme daher, dass der Acker auch Dornen und Disteln trägt; 4 12 ist dem gegenüber eine wesentliche Verschärfung und Steigerung und würde als solche kaum ein Hindernis bilden, in 4 1-15 eine Fortsetzung zu Cap. 3 zu sehen. לֹא beim Jussiv, wenn nicht Imperf. herzustellen ist, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 109 d; הוֹסִיף mit Inf. ohne לֹא ib. § 114 m.

13 עֹנֵן ist hier wie Num 5 31 Jes 5 18, Strafe für die Sünde. מִנְשֻׂאָה zu נָשָׂא עֹנֵן vgl. GES.-BUHL נָשָׂא Käl 2 c; beachte den Wechsel der Inf.-Form gegen v. 7 entsprechend der andern Bedeutung. Zu גָּדוֹל מִן mit Inf. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 133 c; zur Stellung der Satztheile ib. § 141 m. 14^{a, b} fällt, vgl. STADE l. c. 269, aus der Situation am Anfang der Menschheit gänzlich heraus: die Erde ist schon bevölkert, der Mörder hat die Blutrache der Verwandten des Erschlagenen zu befürchten. Dass er überhaupt, für alle Welt, vogelfrei ist, wird nicht gemeint sein, wohl aber führt der Ausdruck קָל־מִמָּוֶה darauf, dass wenn jeder dem Mörder begegnende ein Verwandter des Erschlagenen ist, mit Kain und Abel aufs engste die Vorstellung von Völkern verbunden ist.

15 לִבָּן, weil die Verhältnisse in der That so liegen, wie Kain v. 14 schildert. Zu יָקָם könnte zur Not קָן Subjekt sein, wie v. 24; der Satzbau führt aber darauf, es absolut zu nehmen, *es wird Rache genommen werden* (zur Konstr. v. יָקָם s. GES.-BUHL); קָל־הִרְגֵנִי steht einen Bedingungsatz vertretend als casus pendens an der Spitze, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 w. 15^a ist DILLMANN 89 geneigt, als harmonistischen Einsatz anzusehen; mit Unrecht, 15^b stünde ohne 15^a recht abrupt da; auch muss Gott das letzte Wort haben.

Zu לָבִיתִי mit Inf. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 s, zur Verbindung des Inf. mit Obj. und Subj. und der Reihenfolge der letzteren ib. § 117 e 115 k. Das Zeichen ist kein Kainszeichen in dem unter uns üblichen Sinn des Worts (über diesen Sinn des Ausdrucks und die Motive des Gebrauchs vgl. STADE l. c. 250—252) sondern ein Schutzzeichen (s. nachher). Auch hier drängt sich der Vergleich mit 3 17-21 auf: nach dem Gericht Gottes kommt die Milde, sogar der Brudermörder wird noch geschützt. 16 Das

Land נֹדֵד ist ein aus נָדָה גֵּר geschöpfter künstlicher Name. Die Bestimmung der Lage des Landes durch קְדָמַת עֵדֵן hält DILLMANN 98 wegen קְדָמַת für eine Glosse des Verfassers von 2 10-14; STADE l. c. 282 sieht 16^b für eine Redaktionsklammer an, welche die Geschichte von Kain und Abel mit der Paradieserzählung verbinden soll: 16^b steht mit dem „Wohnen“ Kains im Lande Nod

in Widerspruch mit dem Geist der vorangehenden Erzählung, deren Pointe gerade das ist, dass Kain unstät und flüchtig umherirrt. Ob קַרְמֵת עֵרֶן dann *herwärts von E.* oder *östlich von E.* meint, hat wenig Interesse (vgl. zu 2 14); die Bedeutung *östlich von E.* wäre ein Beweis, dass dem Glossator 3 24 schon vorlag (STADE l. c.).

Was ist der Hintergrund und Gehalt dieser Erzählung? Es ist wie STADE in der Abhandlung „das Kainszeichen“ ZATW 1894, 250—318 gethan hat, der Versuch zu machen, die Erzählung rein aus sich zu deuten, ohne Rücksicht auf die jetzige Umgebung, und dann erst zu fragen, wie sie zu dieser sich verhält. Was der geographische Boden ist, auf dem die Erzählung sich bewegt, hat WELLM. Comp. 10 f. erkannt: Palästina, das Land Jahwes (v. 11). BUDE Urg. 193 und STADE 256 haben das aufgenommen, STADE mit dem Nachweis, dass auch die einzelnen Züge dazu stimmen. Abel heisst v. 3 ein רֹעֵה צֹאן, ein Schafhirt, damit ist nicht gesagt, dass er Nomade im eigentlichen Sinn des Wortes ist, vielmehr ist, wie schon der Gegensatz gegen Kain mit sich bringt, hiebei an einen von fester Wohnstätte aus seine Herden weidenden Schafhirten zu denken, wie sie nach I Sam 25 im Süden des jüdischen Stammgebiets sich gefunden haben. Es ist in der Erklärung darauf verwiesen worden, dass die Erzählung nicht in die Anfänge der Menschheit passt: es ist eine zahlreiche Bevölkerung und der später geübte Kultus vorausgesetzt (s. z. v. 14 3 f. 8). Entscheidend ist die Frage, wer Kain ist. WELLM. Comp. 11 hat ihn mit dem Stamm der Keniter (קֵינִי) identifiziert, was BUDE 193 u. Anm. 1 mit einiger Reserve acceptiert hat. Die Gleichung ist von STADE durchgeführt worden: קַיִן ist der Nomadenstamm der Keniter, die Einzelperson der vorliegenden Erzählung der Heros eponymus des Stamms, ganz wie Joseph, Juda, Moab etc. (285 f.). Die Keniter schon vor der Einwanderung in Palästina mit den Israeliten verbunden (Num 10 29 ff. Jdc 1 16 4 11), haben am Nomadenleben zäh festgehalten (Jdc 5 24 Jer 35 und I Chr 2 55). Wahrscheinlich waren sie ein Nomadenstamm zweiten Rangs. Der Name Kain bezeichnet ihn als Schmiedestamm. Die Schmiede sind heute noch in der syrischen Wüste und in Arabien eine Kaste, mit der die Beduinen edlen Bluts kein Connubium eingehen (255). Weiter fehlt jede Spur, dass die Keniter Kamele haltende Nomaden gewesen wären; Mose hütet bei Jethro ja auch Kleinvieh (Ex 3 1). Endlich erscheinen sie als Anhängsel bald von Midjan bald von Amalek und Israel, was auch einen schwachen auf Symbiose angewiesenen, aber dabei seine Eigenart zäh festhaltenden Stamm verrät (286 f.). Gerade die Kleinviehnomaden sind im ganzen arme Menschen, die eigentlich nur in der kurzen Zeit, in der die Herden milchen, genügend zu leben haben. So sind sie genötigt, ihre übrigen Bedürfnisse entweder sich durch Raub zu verschaffen, oder wenn sie die Macht dazu haben, gehen sie mit den Bauern ein Verhältnis ein, wonach sie von diesen eine Abgabe erhalten gegen die Verpflichtung, sie im übrigen unbehelligt zu lassen. Dieses Verhältnis heisst Bruderschaft, das zinspflichtige Dorf gilt als Schwester des Beduinenstamms (288—294). Ein solcher Kleinviehnomadenstamm, nur eben ohne viel Macht, daher nicht im Stande, die sesshafte Bevölkerung scharf auszunützen, werden die Keniter gewesen sein. Aus dieser Voraussetzung erklärt STADE die ganze Erzählung von Kain und Abel. Das unstäte, flüchtige und armselige Leben dieser Nomaden wird als Fluch angesehen; der Hintergrund dieser Betrachtung ist das Behagen des ansässigen Volkes Israel, das vom Ackerbau, den Gaben des Landes Jahwes sich reichlich nährt. Unglück ist nach alter Auffassung Verhängnis; Unglück eines ganzen Geschlechts Folge eines Fluchs, der auf dem Geschlecht lastet, also schon den Ahnherrn getroffen hat (288). Ein Fluch setzt eine Schuld voraus. Dass man diese in einem Mord suchte und fand, führt STADE gleichfalls auf die abschätzigste Beurteilung des Nomadenlebens zurück: indem Kain nirgends fest haftet, gleicht er dem von der Blutrache verfolgten Totschläger (288 f.). Der Brudermord wird aus dem genannten Verhältnis abzuleiten sein, das die Beduinen mit den Bauern anknüpfen; der Hintergrund des Mords ist die Vergewaltigung eines schwächern Verbündeten. Wenn heute bei den Beduinen das zinspflichtige Dorf Schwester des Beduinenstamms heisst, so ist das kein Hindernis für diese Gleichung: das Motiv der Blutrache

verlangte die Ermordung eines Mannes. Auch dass Abel Schafhirt ist, spricht nicht dagegen: im Süden Judas waren ansässige Schafhirten Nachbarn der Keniter und das Verhältnis der Bruderschaft besteht im übrigen nicht bloss zwischen Beduinen und Bauern, sondern auch schwächere Beduinenstämme, nomadische und halbnomadische, werden von stärkeren ausgebeutet (294f.).

Das Kainszeichen ist dann das Nationalzeichen der Keniter. Es hat religiöse Bedeutung, ist also von Jahwe eingesetzt, d. h. es ist ein Stamm- und Kultgemeinschaftszeichen, das den Träger als Jahweverehrer bezeichnet, der als solcher für Israel unverletzlich ist. Das schützende Jahwezeichen des Nomadenstammes hat für den ansässigen Israeliten einen unheimlichen Hintergrund. Das drückt die Erzählung von Kain und Abel aus (299—301 307). Ein solches Zeichen ist nichts singuläres (Analogie bei STADE 301—306). Dass es ein Jahwezeichen war, wird volle Richtigkeit haben; das Jahwepriestertum und der ganze Jahwismus ist von den Kenitern übernommen. Diese haben eine ältere Form des Jahwismus festgehalten, als die Jahwereligion auf kanaanitischen Boden sich stark verändert hatte (vgl. II Reg 11 15 ff. Jer 35; STADE I. c. 307 f.; TIELE I 299 f., BUDE preuss. Jahrb. LXXXV (1896) 61 Anm.). Mit dem spätem Jahwezeichen der Israeliten, der Beschneidung, darf das kenitische Jahwezeichen natürlich nicht identifiziert werden, denn es ist jedermann auf den ersten Blick sichtbar, vermutlich eine Tätowierung auf der Stirn (vgl. Ex 13 9 בִּין עֵינָיָהּ, v. 16 טְּוֵפוֹת בִּין עֵינָיָהּ, vgl. auch I Reg 20 35 ff. besonders 38 41, wo ein Zeichen über den Augen verhüllt und wieder aufgedeckt wird). Dort sucht es auch die alte Tradition (STADE 308—317). Seine Form ist unbekannt, aber zu beachten ist, dass Hes 9 4 ff. die Jahwetreuen in Jerusalem von einem Engel ein חַיִּים Zeichen, also ein X, auf die Stirn erhalten (STADE 301).

Diese Erklärung der Erzählung von Kain und Abel ist durchaus überzeugend und hat vor allem den grossen Vorzug, dass sie diese Erzählung „in allen ihren einzelnen Zügen als naturwüchsiges Erzeugnis volkstümlicher Betrachtung der Dinge“ begreiflich macht (STADE 285).

Auf Grund der Einsicht in den Inhalt und Charakter der Erzählung kann nun auch ihr Verhältnis zu ihrer Umgebung zunächst zu Cap. 3 ins Auge gefasst werden. An der Zuweisung der Erzählung zu J kann kein Zweifel bestehen. Gründe dafür, sie als Fortsetzung zu Cap. 3 zu nehmen, kann man nennen: hinter v. 9 könnte die Absicht stehen, den Fortschritt in der Frechheit der Sünde zu schildern — dem R, der die Erzählung an den jetzigen Ort gebracht hat, mag dies ein Gesichtspunkt gewesen sein; dazu kommen die sonstigen zu v. 9 10 12 bemerkten Ähnlichkeiten. Einzelne Berührungen sind freilich derart, dass man fragen kann, ob sie nicht eher die Zusammengehörigkeit von Cap. 3 und 4 1—16 in Frage stellen: so der Fluch 4 11 f. vgl. mit 3 17 f. (s. o. zu 4 12), dann die Verwendung der Worte הַשָּׂדֵה und מִשְׁלַח aus 3 16 in dem freilich kaum ursprünglichen Satz 4 7^b. Es lässt sich zeigen, dass 4 1—16 ursprünglich eine Fortsetzung zu Cap. 3 nicht ist; vgl. STADE ZATW 1894, 265—273.

STADE weist einmal darauf hin, dass Form und Inhalt von v. 1 f. redaktioneller Art ist, dass also der Anschluss von Cap. 3 nicht ursprünglich ist. Gleich הָאָדָם ist eine sonst nicht übliche Überleitung; dazu kommt das unbestimmte הָאָדָם v. 2, das zu der bestimmten und ausführlichen Art nicht passt, in der sonst über diese Dinge geredet wird. Ob der Name der Eva, 3 20 sicher redaktionell eingetragen, in 4 1 ursprünglich ist, fragt sich auch; es hängt das von der Ansicht über den Kainiten- und Sethitenstammbaum ab (S. 266—268). Dazu kommen gewichtige sachliche Unterschiede, auf die schon hingewiesen wurde. Die Lage des Paradieses im Osten gegen den Schauplatz dieser Geschichte (STADE 269) hat vielleicht weniger Gewicht, da die Ursprünglichkeit der ersteren nicht ganz zweifelfrei ist. Um so deutlicher ist die Verschiedenheit der Zeit: in die Anfänge der Menschheit passt die Geschichte, wie mehrfach erwähnt wurde, nicht mehr. Auch wird הָאָדָם verschieden gebraucht: 2 7 9—19 3 17 23 ist sie der Erdboden überhaupt, 4 2^b 11 f. das Ackerland im engeren Sinn; doch ist v. 10 auch jener weitere Begriff möglich (S. 271). Endlich macht STADE darauf aufmerksam, dass die Wohnstätte Jahwes verschieden gedacht ist: Cap. 2 f. ist der Paradiesgarten die Wohnung Jahwes, hier dagegen (v. 11) Palästina mit seinen Kultstätten (ib.).

Auf die Konsequenzen, die sich daraus für die Vorstellung von der Quelle J ergeben, ist im Zusammenhang zurückzukommen.

2) **Die Kaintentafel Cap. 4 17–24.** 17 Über וַיִּבֶן s. zu v. 1. הַנוֹךְ, ausser der Sethitentafel 5 18–24 I Chr 1 3 noch Gen 46 9 Ex 6 14 Num 26 5 I Chr 5, 3 als rubenitisches, Gen 25 4 I Chr 1 33 als midianitisches Geschlecht genannt. GES.-BUHL macht auch auf den sabäischen Stammnamen הַנֶּכֶךְ aufmerksam. WELLM. Comp. 11 Anm. 1 hält es nicht für unmöglich, dass in diesem wie in andern dieser Namen ein Gottesname steckt. In einer Kaintentafel wird man, wenn Kain ein Stamm ist, an die midianitischen Henochiter (vgl. STADE ZAW 1894, 286) zu denken haben. Freilich fragt es sich dann sofort, ob einem nomadischen Stamm Gründung einer Stadt zuzuschreiben ist. Aber es ist zu überlegen und aus dem zu ermittelnden Sinn der Kaintentafel zu entscheiden, ob 17^b an der richtigen Stelle ist. וַיִּבֶן הַנוֹךְ עִיר er wurde Erbauer einer Stadt, sachlich soviel als, er baute eine solche. Als Subjekt dieses Satzes nimmt man zunächst unwillkürlich den Henoch. Der Schluss aber macht ausdrücklich den Kain dazu. Das ist um so überraschender, als vorher α β das Weib Kains Satzsubjekt ist. Sachlich hat die Erbauung einer Stadt durch Kain nicht nur die Schwierigkeit, dass der zum Nomadentum verurteilte das nicht wohl leisten kann — die Analogien von Städtegründungen durch Brudermörder, DILLMANN 99, haben gegenüber der bestimmten Fassung von 4 1–16 kein Gewicht —, sondern auch dass die Stadt nicht nach dem Gründer sondern nach dessen Sohn heisst. Der erstern Schwierigkeit liesse sich durch Wechsel der Quelle innerhalb J ausweichen; letztere ist unüberwindlich. Auch ist es höchst auffallend, wenn nach dem Übergang zum Sohn noch vom Vater erzählt wird. An sich kehrt ja auch bei Henoch die schon genannte sachliche Schwierigkeit wieder, dass der Sohn des zum Nomadentum verurteilten Stadtgründer sein soll. Aber abgesehen davon ist man genötigt daran zu denken, dass ursprünglich Henoch die seinen Namen führende Stadt gegründet hat; קָשָׁם בְּנוֹ ist dann entweder Korrektur für קָשָׁמוֹ oder Glosse. Das Motiv der Änderung könnte BUDDÉ 122 f. mit der Vermutung getroffen haben, eine spätere Zeit habe den Heiligen der Sethitentafel nicht handelnd in die weltlichen Dinge wollen eingreifen lassen. Von einer Stadt הַנוֹךְ sind sonst keine Spuren vorhanden. 18 אֶת־יוֹג' . . . וַיִּבְרָא: über Accus. beim unpersönlich gedachten Passiv vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 a b. Für עִיר hat LXX Γαῖδαδ, Pesch. ܩܝܪܐ, PHILO erklärt durch ποίμνιον, setzt also wie Pesch. die Vertauschung von γ und ρ voraus (LAGARDE Orient. II 36). LAGARDE hat mit einer Begründung, deren Verständlichkeit BUDDÉ 124 mit Recht ablehnt, als ursprüngliche Form des Namens die von LXX vorausgesetzte עִיר behauptet. Falls י in עיר nicht ursprünglich ist (BUDDÉ 126; FIELD nennt für AQUILA neben Ἰραδ auch ἀραδ), so darf man vielleicht an עִיר in der Wüste Juda denken, das Jdc 1 16 thatsächlich von Kenitern besetzt wird. וַיִּבְרָא zeugen schreibt nur J (s. m. Hexat. 99). Für מְהוּיָא bzw. מְהוּיָא (קְרֵרֵ מְהוּיָא) hat LXX (vgl. LAGARDE Orient II 35 f. BUDDÉ 127) Μαηλ, Μεηλ, Μαουιαηλ, Μαουια und Μαλελεηλ (wie 5 15–17). Darüber, was die ursprüngliche Lesart war, lässt sich nichts sicher feststellen. Es hat alles für sich, dass die Lesung מְהוּיָא und מְהוּיָא

(bzw. מְתִיּאֵל) an aram. מוּחַ *schlagen* denkt und den Mann aus dem Geschlechte Kains als den von Gott geschlagenen versteht. Natürlich ist das dann keine ursprüngliche Namensform, denn auch der frechste Gottesleugner wird ein neugeborenes Kind nicht *von Gott geschlagen* nennen. Dieses Verständnis des Namens ist nur einem ganz späten Hebräer möglich, dem das Aramäische Muttersprache war (LAGARDE 36). PHILO (s. bei LAGARDE 35) hat den Namen ἀπὸ ζωῆς θεοῦ erklärt, HIERONYMUS (s. ib.) hat neben der Deutung *quis est dominus deus* (= מִי הוּא יְהוָה אֱל) auch *ex vita deus*. BUDDÉ 128 ist unabhängig davon auf die Lesung מְתִיּאֵל oder מְתִיּאֵל gekommen (= Ματῆλ) *Gott giebt mir Leben, Gott erhält mich*. Das ו meint er, sei erst mit der Ableitung von מוּחַ und vielleicht dem ו in מְתוֹשָׁאֵל zu liebe geschrieben worden (vgl. auch GES.-BUHL).

מְתוֹשָׁאֵל (LXX Μαουσαλα — FIELD nennt auch Cdd. m. Μαθουσαηλ, — weist nach LAGARDE Or. II 33 f. auf den Sethitennamen 5 21 ff. hin) ist mit einem assyr. mutu-scha-ili *Gottesmann* (DILLMANN 100, BUDDÉ 129A 1) zusammengestellt worden, wird auch *Bittmann* oder *Erbetener* gedeutet. Die Namen מוּחַ וּמְתוֹשָׁאֵל sind genealogisch undurchsichtig, als Bildungen mit Participien nicht wohl alt (vgl. NESTLE Marg. 7).

לָמֶךְ, ausser 5 25 ff. nicht mehr vorkommend, aus dem Hebr. nicht zu deuten, enthält nach dem Arab. das Moment der Kraft und Gewaltthat. Seine Bigamie 19 ist ein Symptom des fortschreitenden sittlichen Verfalls höchstens im Gedanken eines R; gegenüber 2 24 beweist die Vielweiberei Lamechs nur das höhere Alter dieser Genealogie. Über אֵרַת s. z. 2 11. Die Weiber bedeuten, ethnologischen Hintergrund der Tafel vorausgesetzt, einverlebte Stämme. עֵרָה meist als *Schmuck* gedeutet (s. DILLMANN 100) ist 36 2 4 10 12 16 ein mit Esau verbundener kanaanitische Clan. צֶלֶה *Schatten* (sonstige Deutungen s. bei DILLMANN; STRACK denkt an צֶלֶל *klingen*) kommt sonst nicht vor.

Von den Namen der Lamechsöhne 20—22 kommen Jabal und Jubal sonst nicht vor. Die Namen mit יבול *Ertrag* (dazu יבֵל *fruchttragen*?) zusammenzubringen und als *Spross* zu deuten, hat schwerwiegende Bedenken gegen sich (vgl. GES.-BUHL יבול). Für יבֵל hat man auf *Wanderhirte* geraten (vgl. הוֹבֵיל), für יוֹבֵל das Jobelhorn herangezogen (vgl. DILLMANN 100 f.). Ein wirklicher Name ist תוֹבֵל, assyr. tabal (tabalai), die *Tibarener*, in Kleinasien vom schwarzen Meer bis Kilikien nachweisbar (WELLH. Comp. 305; KAT² 82—84; E. MEYER I 245). Jabal ist der Vater der nomadischen Hirten.

Ob יֵשֶׁב אֶהָל וּמִקְנָה zu beanstanden, etwa Ausfall eines Regens vor מִקְנָה anzunehmen (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 18) also etwa קֵנָה zu ergänzen (KUENEN) oder nach II Chr 14 14 אֶהָלִי מִקְנָה zu lesen ist (HALÉVY), fragt sich doch: יֵשֶׁב mit Acc. kommt in der Bedeutung *bei etwas wohnen* vor (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 bb, auch § 118 g s. DILLMANN 101, BUDDÉ 138).

In 21 ist תַּפְּשׁ כְּנֹר וְעֹנֵב ähnlich: תַּפְּשׁ *handhaben* (vgl. GES.-BUHL) kann man streng genommen auch nur von der Zither sagen, von der Schalmei weniger. Über כְּנֹר und עֹנֵב s. HbA 1043—47 und 1052 (7), BENZINGER Archäol. 273—276 und 276.

תוֹבֵל קָו: Thubal, der Heros Eponymus der Eisen gewinnenden und bearbeitenden Tibarener, wird zum Vater der Schmiede gemacht, Thubal ist also generalisierter Eigennamen für Schmiedevölker und Schmiedestämme. Da Kain (s. 4 1) personifiziertes Gattungswort

für Schmied ist, so enthält die Zusammensetzung Thubal-Kain eine Gleichung wie Jahwe-Elohim, Kanaan-Ham. Nach den Namen der Brüder zu schliessen ist Thubal ursprünglich und Kain zugesetzt (WELLH. l. c., vgl. BUDDÉ 143 f.). LXX hat καὶ ἦν für Καὶν. Mit den Worten לְמִשׁ בְּלִי-חַרֶשׁ 22 ist nichts anzufangen. Mit LXX לֹא auslassen (DILLMANN 102) schafft auch noch keinen erträglichen Text. Nach Analogie v. 20 21 ist zu erwarten, dass Thubal Vater der Bearbeiter von Erz und Eisen ist. BUDDÉ 138—145 meint wegen des Lamechlieds, ursprünglich sei Lamech als Erfinder der Waffen genannt gewesen und als ursprünglicher Text zu erwarten וְיָהִי לְמִשׁ חַרֶשׁ נְחֹשֶׁת וְנֹ; statt לְמִשׁ sei לְמִשׁ eingesetzt worden, da man nach Analogie von v. 20 f. an Stelle des Namens לְמִשׁ ein Partizip suchte, das ausdrückt, was Thubal sei. Diese Korrektur ist nicht zu halten: von Erfindung der Waffen ist nicht die Rede, sondern von der Schmiedekunst überhaupt, die auch friedlichen Zwecken dient; WELLH. Comp. 305 warnt mit Grund davor, das Lamechlied mit der Erfindung des Schmiedehandwerks in Verbindung zu bringen. Das Gefüge der Stammtafel verlangt, dass Thubal Begründer eines Standes wird, wie seine Brüder. BUDDÉ 144 f. meint nun freilich, Thubal setze stillschweigend die alte Lebensweise auf dem Acker und in den Städten fort. Das ist aus zwei Gründen unannehmbar: die ältere Lebensweise wäre jedenfalls vom ältesten Sohn fortzuführen, nicht vom jüngsten; sodann gerade das Schmiedehandwerk ist kein sesshaftes Gewerbe, sondern wird von Nomaden ausgeübt (vgl. STADE ZATW 1894, 255); Jabal Jubal Tubal vertreten also drei Stände im Nomadentum. Nach dem Vorgang von OLSHAUSEN אָבִי vor בְּלִי-חַרֶשׁ einzusetzen (BALL: הוּא הָיָה אָבִי) und לְמִשׁ als alte Glosse zu חַרֶשׁ auszuwerfen, hat immer das von BUDDÉ 139 geltend gemachte Bedenken gegen sich, dass לְמִשׁ für eine Glosse zu ungewöhnlich ist und חַרֶשׁ keine Erläuterung braucht. Eher könnte חַרֶשׁ Glosse zu לְמִשׁ sein. Vielleicht ist לְמִשׁ Erläuterung zu קָן und erst mit קָן in den Text hineingekommen; קָן לְמִשׁ hätte dann die v. 20 f. gebrauchte Überleitung הוּא הָיָה אָבִי verdrängt. Die zum Schluss noch aufgezählte Schwester des Thubalkain, נַעֲמָה, ist als koordiniertes Element neben den drei Abschlussgliedern sehr störend (BUDDÉ 142.); der Abschluss mit drei Namen ist ein festes Schema (vgl. Sem Ham Japhet. Abraham Nahor Haran). Wenn der Name von einer ungeschickten Hand hier eingefügt worden ist, damit auch Zilla zwei Kinder habe, so muss er darum keine Erfindung ad hoc, sondern kann altes Gut sein. Na'ama ist Jos 15 41 Name einer jüdischen Stadt; LAGARDE OS 180, 56 (vgl. NESTLE. Marg. 10) hat Νοεμὶν ψάλλουσα φωνῆ οὐκ ἐν ὄργάνῳ (vgl. بِحَمْدِهَا sonus, vox, cantilena); das wäre neben Thubal ein weiblicher Pendant zu Jubal neben Jabel. DILLMANN 103 erinnert an die Zusammenstellung von Hephästos und Aphrodite oder von Ares und Aphrodite und an das Vorkommen einer phöniciischen Göttin Na'ama (TIELE I 265 'Aštarit na'amat). Die Kainitengenealogie ist vielleicht verkürzt: gegenüber dem ausführlichen Anfang und Schluss (v. 17 und 19–22) erscheint die Mitte als stark zusammengerücktes Excerpt. Es mögen sonst Namen von Weibern verloren gegangen sein. Wenigstens wird im Anfang v. 27 ein solcher Name hinter אִשְׁתּוֹ vermisst. Die Formel ist, anders als bei Adam 4 25, ohne Namen sinnlos; dass Kain seine Nachkommen sich nicht aus Steinen

erweckte, versteht sich von selbst. Der Text hat allem nach Schicksale hinter sich, bei denen Versprengungen nicht ausgeschlossen sind.

An die Kaintentafel ist das Lamechslid **23 24** angeschlossen. Nach der herrschenden Ansicht gehört schon zum Text des Liedes עָרָה וְצִלָּה. Dagegen spricht die Struktur des Liedes: in den beiden folgenden Zeilenpaaren 32^{ba} + 23^{bb} und 24^a + 24^b ist das erste Glied länger als das zweite; hat man dieses Verhältnis auch für das erste Paar vorauszusetzen, so gehört לָמֶךְ נָשִׁי לְמֶדָה noch zu קִלְיָי וְשִׁמְעוֹן קִלְיָי und dann עָרָה וְצִלָּה zur Überschrift, als Apposition zu לָמֶךְ נָשִׁי. Die andere Verteilung hat ein Analogon in Jes 32 9, die hier vorgeschlagene in Gen 49 2. Zu שִׁמְעוֹן vgl. STADE Gr. § 612 a, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 46 f. פִּי hier ἔτα recitativum vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ 157 b. אֶת־הַיָּרֵחַ *ich erschlage* vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 g. לְפָנָי: über diesen Gebrauch von לָ s. GES.-BUHL 7. לָדָד wird meist mit *Jüngling* übersetzt. BUDDÉ 133 wendet richtig ein, dass es sich nicht um einen jungen Mann handelt, der kämpft und Wunden schlägt, dass vielmehr die unerbittliche Durchführung der Blutrache geschildert wird, die mit dem Mann auch sein (männliches) *Kind* trifft (vgl. STADE ZATW 1894, 295). Die unerbittliche Durchführung der Blutrache ist auch der Grundgedanke von 24. אִם *wenn* GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 bb. אִם, zur Betonung s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 29 g; an sich wäre das Niphal אִם vorzuziehen (BUDDÉ 133; DILLMANN 104). Zu den Zahlen vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 r. Die Übersetzung von BUDDÉ 134 *wenn Kain sich siebenmal rächen konnte* beruht auf der irrigen Voraussetzung, das Lied gebe der Steigerung der Kraft durch die Waffen Ausdruck. Das Lied spricht nur aus, wie Lamech im Vergleich mit Kain die Blutrache ausübt (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 g. 159 q. bb).

Den Sinn des Lamechlieds hat WELLE. Comp. 305 entdeckt. „Das Lied Lamechs pflegt man als Schwertlied zu bezeichnen, in der Meinung es sei veranlasst durch die vorher berichtete Erfindung der (Waffen-) Schmiedekunst. . . . Durch den Wortlaut des Liedes selbst wird jene Motivierung nicht angezeigt. . . . Die Verse enthalten eine gar keiner besonderen Veranlassung bedürftige Prahlerei eines Stammes (Stammvaters) gegen den andern. Und wie die Araber sich besonders gern ihren Weibern gegenüber als grosse Eisenfresser rühmen, so macht es hier auch Lamech.“ STADE ZATW 1894, 283, 295/97 ergänzt das durch die weitere Darlegung: die Keniter werden als ein ehrliebender Stamm anerkannt, der die Pflicht der Blutrache heilig hält und ausübt, nach Beduinenart; aber die Angehörigen des durch Lamech repräsentierten Stammes sind „in Ausübung der Blutrache noch grimmiger und blutdürstiger, sie wachen noch eifersüchtiger über ihre Stammeslehre.“ STADE hat von da weiter geschlossen, dass das Lied ein der Kaintentafel ursprünglich fremdes Anhängsel ist. In der That hat es in einer Stammtafel keinen Platz. Es entstammt, wie STADE gleichfalls hervorhebt, demselben Sagenkreis wie 4 1–16. Nur nimmt es den Standpunkt des Beduinen selbst ein, während die Sage von Kain und Abel die Keniter vom Standpunkt des ansässigen Israeliten aus beurteilt.

Für die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Kaintentafel ist vom Lamechslid abzusehen. Diese Genealogie hat entgegengesetzte Deutungen erfahren. Die herkömmliche ist, sie wolle die fortschreitende sittliche Degenerierung der Descendenz des Brudermörders beschreiben, die andere, sie wolle die Kulturentwicklung der Menschheit schildern. Die erstere, auch von DILLMANN 100 104 nicht ganz verlassene, rückhaltlos von STRACK 18 vertretene Ansicht, hängt an der Polygamie und dem Lied Lamechs; aber die erstere hat für das israelitische Bewusstsein keinen Anstoss und vom Lamechslid ist für die Deutung der Genealogie kein Gebrauch zu machen. Aber auch die andere Deutung

(WELLH. Comp. 10 309 Prol. 318, BUDDÉ 118 146, DILLMANN 88, STADE ZATW 1894, 259) hat Schwierigkeiten. Die Tafel schliesst mit der Ableitung von drei Arten oder Ständen des Nomadentums. Das ist der definitive Abschluss der an Kain sich anschliessenden Entwicklung. Das kann höchstens die Kulturentwicklung der nomadischen Menschheit bedeuten, entspricht also dem Gesichtskreis eines Nomadenvolks. Da Kain an der Spitze steht, wird man wieder an die Keniter denken. Die Stadtgründung Kains ist dagegen nicht anzuführen. Wenn das ein ursprüngliches Element dieser Tafel wäre, so wären erst die Nachkommen Kains zum Nomadentum übergegangen. Dass bei der Reihenfolge: Ackerbau — von dem übrigens die Genealogie nichts sagt! — städtisches Leben, Steppenleben und dabei Handwerk und Kunst Begleiter auch des letzteren, der thatsächliche Gang der Dinge total verwirrt wird, ist ja wohl kein Beweis für die Frage nach der Meinung der Genealogie; in dem Kreis, aus dem sie stammt, könnte es so angesehen worden sein. Aber darüber kommt man nicht hinweg, dass ein beim Nomadentum beharrendes Volk seinen ersten Ahn zum Stadtgründer und Stadtbewohner gemacht haben soll. Die Notiz über die Stadt Henoch v. 17^b ist also wegen des Schlusses der Kainitengenealogie als ein fremdes Element in dieser anzusehen, wie es schon die schlechte Einfügung in den Text nahe legt. Nach dem ersten Namen der Tafel ist diese eine Genealogie des Stamms Kain, durch Hereinziehung von Namen wie Thubal und durch die Schlusswendung zur Genealogie der Nomadenvölker überhaupt erweitert.

Eine Erklärung der einzelnen Namen ist damit nicht erreicht. Die Zusammenstellung ist kein ganz natürliches Gewächs. Auf Anzeichen einer Umarbeitung ursprünglicheren Materials ist zu v. 22 hingewiesen worden. Das Schema von 7 Gliedern (nach STADE l. c. 277 ursprünglich 10?), deren letztes dreiköpfig ist, ist künstlich. Auf Feststellung der ursprünglichen Namen und ihre Deutung wird meist zu verzichten sein. Es ist allem nach verschiedenartiges Material zusammengetragen worden: zu hebräischen (kenitischen) Namen auch unhebräische und sogar ein nichtsemitischer. Thubal, vielleicht auch mythologische Elemente, (vgl. Na'ama; s. WELLH. Comp. 11 Anm.), dazu auch wohl künstlich gemachte Namen (מתיאל und מתיאל).

Das Verhältnis der Kainitengenealogie zur Geschichte von Kain und Abel hat zuletzt STADE ZATW 1894, 254—262 untersucht mit dem Nachweis als Ergebnis, dass beide Stücke nicht zusammenhängen. Ihr Schauplatz ist verschieden: Kain und Abel spielt auf südjudäischem Boden, die Genealogie umfasst die dem Erzähler bekannte bewohnte Erde; über die Verhältnisse der syrischen Wüste greift nicht nur der Stadtbau Kains, sondern auch die Beziehung der Tibarener hinaus. Über Entstehung und Wert des Nomadenlebens herrschen verschiedene Ansichten: nach v. 14—16 ist das nomadische Leben Kains ein Fluch, v. 20 giebt kein Werturteil über das in natürlicher Weise entstehende Nomadenleben ab, nach BUDDÉ 146 wäre durch Ableitung des Nomadenlebens von Jabal dem ältesten der Lamechsöhne dieses sogar als „die Blume der Kulturentwicklung“, als die „menschenswürdigste Daseinsform“ betrachtet. Aber dass die Kainitengenealogie die Entstehung der menschlichen Kultur und der Lebensgewohnheiten der Menschheit, die Sage von Kain und Abel nur das nomadische Leben der Menschheit erkläre, fällt nach dem oben dargelegten weg. Dass die Genealogie eine Fortentwicklung über den von ihr erreichten Punkt ins Auge gefasst habe, ist nicht wahrscheinlich.

Es beschäftigen sich also beide Stücke mit den nomadischen Kenitern, das erstere sich auf diesem Stamm beschränkend, das zweite von ihm das Nomadentum überhaupt ableitend; im übrigen berührt dieses sich mit dem Lamechslied, denn auch die Kainitentafel ist auf recht hochgesteigerte Selbstschätzung dieses Stammes zurückzuführen, wenn von seinem Ahn das Nomadentum in der Welt überhaupt abgeleitet wird. Insofern ist das Lamechslied nicht ganz ohne inneres Recht an die Genealogie angehängt.

An diesem Punkt ist auf die von WELLH. Comp. 10f. und BUDDÉ 183—190 vertretene Ansicht einzugehen, die Kainitentafel, vor allem das Lamechslied, habe für die Geschichte von Kain und Abel in allen einzelnen Punkten den Stoff geliefert, diese sei also ein Parasit auf dem Stamm der Sage, oder, nach BUDDÉ, eine Redaktionsklammer zwischen der Kainiten- und Sethitentafel. WELLH. und BUDDÉ haben die Möglichkeit offen

gelassen, dass dieser Neubildung ein Sagenstoff entgegen kam. Einer solchen Ableitung wird der Boden entzogen, wenn eine Erklärung, wie sie STADE gegeben hat, möglich ist. STADE l. c. 283—285 setzt sich übrigens mit WELLM. und BUDE ausdrücklich auseinander. Sein Haupteinwand ist, dass an künstliche Entstehung der Sage nur dann gedacht werden könnte, wenn sie hier für ihre Stelle in der Urgeschichte berechnet wäre, was aber nicht der Fall ist; ein Erzähler, der seine Geschichte durch so mühsame Reflexionen bildete, wie BUDE annimmt, hätte sie ihrer Umgebung auch vollends besser angepasst und die jetzt vorhandenen Widersprüche vermieden.

WELLM. Comp. 11 hält die Kainitengenealogie für die Fortsetzung zu Gen 2f., mit der Begründung, die mit dem Sündenfall beginnende Kultur mache hier Fortschritte. Aber der Sündenfall fasst die Entstehung der Kultur nicht ins Auge und der Kainitenstammbaum redet nicht von der Kulturentwicklung der Menschheit überhaupt. Dazu kommt, dass die Paradiesgeschichte ihre entscheidende Ausprägung allem nach nicht vor der Ansiedlung Israels gefunden hat, während der Kainitenstammbaum einem Nomadenvolk gehört. Wenn daher dieser Stammbaum in einer Schicht von J an Gen 2f. sich angeschlossen hat, so hätte das nicht in Gemeinsamkeit des Ursprungs seinen Grund, sondern wäre Werk eines Sammlers. STADE l. c. 274 ff. leitet beide Abschnitte nicht aus demselben Zufluss zu J ab.

3) Die Sethiten bei J 4 25 26. 25 אָדָם steht hier als Eigenname gegen Cap. 2 f. und 4 1, wo es den Artikel hat. Entweder kommt also hier eine neue Schicht von J zum Vorschein oder hat R mit Rücksicht auf Cap. 5 den Art. gestrichen. LXX, Pesch. haben תְּהָה vor, אֲשָׁמוּ nach וַתֵּהָר, beides von BALL eingesetzt; doch s. Exkurs. אֲלֵהִים bei J ist begründet durch v. 26, also anders als der Zusatz von אֲלֵהִים zu יְהוָה in Cap. 2f. Wie v. 1 so wird auch hier der Name aus einem ganz farblosen Verbum abgeleitet. כִּי הָרְגוּ קַיִן fällt aus der Rolle; im Munde der Eva müsste es אֲשָׁר ה' ק' heißen (LXX übersetzt so mit richtigem Gefühl!). Die Worte sind eine Redaktionsklammer, welche die Descendenz Kains zur Nebenlinie degradiert. Mit ihnen fällt auch תַּחַת הַבָּרָא וְאָחֵר, welches letzteres ohnehin ein sprachlogisch nicht wohl möglicher Zusatz zu וְרַעֲיָה ist (BUDE 155f., STADE ZATW 1894, 263). Dann ist auch das von LXX nicht gelesene עוֹר am Anfang des Verses als ausgleichender Zusatz auszuschneiden (vgl. BUDE 153—158, STADE l. c. 262f.). 26 וְגַם הוּא, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 155 h, om. LXX. Hier ist einer der Ausnahmefälle, in denen bei J nicht die Mutter dem Neugeborenen den Namen giebt; vgl. (5 29) 25 25 f. Ex 2 22. אֲנֹשִׁים wird von NESTLE Marg. 6f. nachdrücklich als künstliche Rückbildung aus אֲנָשִׁים angesehen, wie das אֲלֵהִים anerkanntermassen von אֲלֵהִים ist. Die Konsequenz für den Charakter dieser Genealogie liegt auf der Hand. אֲזָו הוּא הַחֵלֶל: LXX setzt הַחֵלֶל voraus; WELLM. 309 A. 1 und BALL korrigieren darnach. MT will vielleicht zum Ausgleich mit 4 1 3f. dem Ausdruck die Wendung geben, zur Zeit des Enos sei die Jahweverehrung allgemein geworden. ה' קָרָא יָהוָה כָּרָא *Jahwe verehren* schreibt J (m. Hexat. 104); sonst vgl. GES.-BUHL קָרָא קָרָא 2 ef.

Die beiden Verse bilden den Kopf einer zweiten jahwistischen Reihe von Urvätern. Die Hauptmasse fehlt: sie ist der Parallele aus P, Cap. 5, gewichen. Die Erhaltung dieses Anfangs wird verschiedene Gründe haben: v. 25 ist geblieben wegen des Verhältnisses zwischen Kainiten und Sethiten, v. 26 wegen der Notiz über den Anfang der Jahweverehrung, wohl auch, damit v. 25 sich nicht zu hart mit dem Anfang von Cap. 5 stosse.

Die Verse sind mit 4 1—16 unvereinbar, da dort die Jahweverehrung schon im Gang ist. Ebenso bestand bisher Übereinstimmung darüber, dass v. 17—24 mit v. 25 f. nichts zu

thun habe (s. m. Hexat. Tab.). Eine andere Auffassung hat jetzt STADE ZATW 1894, 264 f. vorgetragen: befreie man v. 25 von den späteren Zusätzen, so sei nichts darin, was mit der Kainitentafel in Widerspruch stände: die Notiz über Beginn der Jahweverehrung hat in der die Kulturentwicklung der Menschheit darstellenden Kainitengenealogie ihre berechnete und notwendige Stelle; da bei P Cap. 5 Kenan Sohn des Enos ist, so ist zu vermuten, dass die ehemalige jahwistische Stammtafel Adam Seth Enos Kain und dann die 4 17 ff. gegebenen Namen aufzählte; die Zerreißung der Tafel und die Erweiterung von 4 25 ist durch die Einfügung der Geschichte von Kain und Abel nötig geworden.

Dieser Vereinfachung des Problems der Schichtung von J steht die Unsicherheit der Voraussetzung entgegen, dass die Kainitentafel die Kulturentwicklung der Menschheit schildere. Die Annahme, dass in J sich eine Kainiten- und Sethitentafel entgegenstanden, wird beizubehalten sein. Dagegen kann man fragen, ob in Cap. 4 nicht noch andere Reste der mit v. 25 f. anhebenden Sethitentafel sind. Es kommen hierfür in Betracht v. 1 und 17^b. V. 1 in dieser Stammtafel unterzubringen, wird durch die Ähnlichkeit der Erklärung des Namens Kains mit der in v. 25 nahegelegt. Sodann: ist Kain, was Cap. 5 nahelegt, ein Sohn des Enos, und ist nach dem Vorschlag MARTI'S zu lesen קַיִן אִישׁ אֶהָהָה' so hängt am Namen Kains der weitere Fortschritt, dass durch ihn das Zeichen der Jahwekultusgemeinschaft eingeführt wird. In dieser Tafel mag auch Henoch als Erbauer der ersten Stadt genannt gewesen sein. Nach P freilich wäre es angezeigt, auch bei J ihn als Träger eines Fortschritts der Religion zu denken; möglicherweise aber war die Erbauung einer Stadt als Gründung eines grossen Heiligtums gedacht (vgl. הִנֵּי וְהִנֵּי *einweihen*).

Endlich ist hier noch die Frage aufzuwerfen, wohin der Name הֵנֶחַךְ gehören mag. Wenn man 4 1 als intakt ansehen dürfte, so wäre der Name der Sethitentafel zuzuweisen. Aber der Vers ist redaktionell so stark alteriert, dass man daran denken muss, der kurz vorher 3 20 in einer Glosse eingeführte Name könnte auch hier nachgetragen sein. Diesen Verdacht bestärkt das Fehlen des Namens in v. 25, sowie dass die Sethitentafel sonst, soweit man sehen kann, keine Frauennamen hat (vgl. die Namengebung durch den Vater 4 25; auch 5 29), wie denn auch die Reproduktion bei P nicht einmal die Eva nennt und J in der Fortsetzung der Sethitentafel Weib und Schwiegertöchter des Noah namenlos lässt. Da andererseits die Kainitentafel Weibernamen enthält, so hat der Name הֵנֶחַךְ vielleicht auch hier seinen Ort (vgl. STADE l. c. 268) und zwar vielleicht in v. 17^a nach אֶשְׁתֵּךְ, so dass הֵנֶחַךְ nicht die Mutter, sondern das Weib des Kain wäre. Der Name wird als *Schlange* gedeutet (vgl. נֶחַשׁ; WELLS. Prol.³ 322, STADE Gesch. Isr. I 633 Anm.) oder als bloss phonetische Variation von arab. نَحْي mit Femininendung = a group of female kinship. نَحْيَات, angesehen (s. W. R. SMITH Kinsh. S. 177 u. Rel. of Sem.² S. 281). Da in der Kainitentafel auch nichtkenitische und nichtisraelitische Namen sind, ist man versucht an die kanaanitischen הֵנֶחַךְ zu denken, die zu den nomadisierenden Kenitern sehr gut passen, wenn sie die Bewohner der הַעֲוֹת *der Zeltdörfer* sind (STADE Gesch. Isr. I 110 Anm. 1).

Die Sethitentafel ist als Fortsetzung zu Gen 2 f. möglich. Identität des Ursprungs und ursprüngliches gegenseitiges Absehen beider Stücke auf einander ist damit freilich nicht behauptet, ist auch nicht wahrscheinlich, da die Paradiesgeschichte volkstümlicher ist, als der nach den vorliegenden Anzeichen schon viel Reflexion enthaltende Stamm-
baum.

4) Die Sethiten bei P Cap. 5. 1 הַעֲוֹת s. zu 2 4^a. 1 הַעֲוֹת st. des sonstigen הַעֲוֹת ist eigentlich Überschrift eines Buchs, nicht Einleitung eines Abschnitts. Man möchte fast fragen, ob damit nicht eine Fassung von P ohne Schöpfungsgeschichte vorausgesetzt ist, eine Frage, die in anderer Weise durch die Semitentafel nahegelegt wird (s. zu 11 10–26). In 1^b 2 macht sich ein Überarbeiter spürbar, der schon die Combination von Gen 1–3 vor sich hat: aus J, 2 4^b, entnimmt er בְּיוֹם in v. 1^b und 2^b, v. 1^b 2^b ist wörtlich aus P, 1 26 ff.; nicht in dieser Vorlage steht v. 2^b. Übrigens ist v. 1^b 2 schwerlich von einer Hand: שָׁמַם (LXX Luc. שָׁמַם) macht den Eindruck nachträglich an

בראם und אתם angepasst zu sein; von einem ersten Glossator mag v. 1^b 2^{b3} (mit שמו) sein, von einer zweiten Hand v. 2^{abz} und der übel nachhinkende v. 2^{b7}, sowie in v. 2^{b3} שמם statt שמו; dabei ist nicht auszuschliessen, dass an Stelle von v. 1^b 2 eine kürzere, in das übrige Schema der Genealogie leichter sich einfügende Notiz über die Erschaffung Adams stand. Zur Konstruktion von ברא אלהים אך s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 115 i. 3 lenkt in das nachher befolgte Schema ein um es mit ^{ab} gleich wieder zu durchbrechen. Nach ויולד ist der Analogie gemäss zu erwarten את-שת. Auch an sich ist der Text nicht einwandfrei; der absolute Gebrauch von הוליד in ^{ab} ist ganz singulär; die von DILLMANN 113 genannten Analoga 6 4 16 1 30 1 haben ילד nicht הוליד ohne Objekt und reden überdies von Fortpflanzung oder Unfruchtbarkeit überhaupt. Es ist mit BALL בן nach ויולד einzusetzen; ein Abschreiber mag es wegen des ב im Anfang des folgenden Worts übersehen haben. Die Namengebung, die in den folgenden Fällen fehlt, wird auch hier nicht ursprünglich sein. Der Vers sollte vielleicht 4 25 möglichst ähnlich werden. Zu מאת st. מאה und der Reihenfolge der Zahlen vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 d i und m. Hexat. 348. Das genaue הוליד (gegen ילד bei J 4 18) ist P eigentümlich. Die Namengebung durch den Vater, nicht durch die Mutter ist ebenfalls für P charakteristisch. Auch der Anfang von 4 weicht vom nachherigen Schema ab (vgl. v. 7). 5 Die sonst gebrauchte Formel für das Gesamtaltersalter ist durch den Zusatz אשר חי bereichert; חי ist Perf. wie 3 22; vielleicht will der Zusatz an diese Stelle erinnern. Die stereotype Formel der Genealogie erscheint zuerst bei Seth 6—8: ויהי פ' שנה ויולד את-פ'; ויהי פ' אחר הולידו: ויהי פ' שנה ויולד בנים ובנות: ויהי בל-ימי פ' שנה וימת: את-פ'. Diese Formel wird nachher nur noch bei Henoch und Lamech nicht genau eingehalten.

Die Namen betreffend: vgl. zu אנוש 6 f. u. v. 9—11 zu 4 26. קין 9 f. u. v. 12—14 ist auch ein sabäischer Gottesname (GES.-BUHL, DILLMANN 113); über מהללאל 12 f. u. v. 15—17, ירד 15 f. u. v. 18—20 und מתושלח 21 f. u. v. 25—27 s. nachher; מהללאל steht noch Neh 11 4, ירד I Chr 4 18 in jüdischen Listen. Bei Henoch (s. z. 4 17 u. S. 58) 21—24 wird das Schema verlassen und über ihn weiteres berichtet. Wenn 23 (ebenso v. 31) unregelmässig ויהי st. ויהי steht (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 q) — übrigens haben einige MSS. u. Sam. ויהי (ebenso Verss.) —, so wird das nur Zufall sein. Das איננו (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152 m) bedeutet in andern Fällen rätselhaftes Verschwinden (bei E 37 29 30 42 13 32 36, ebenso I Reg 20 40). Der Ausdruck sagt, dass Henoch nicht eines natürlichen Todes gestorben ist; das nachfolgende לקח אתו אלהים wird einen Vorgang ähnlich der Entrückung des Elia im Auge haben (II Reg 2: vgl. v. 9 לקח, v. 12 ולא ראהו עוד (איננו mit אלהים). In התהלך את-האלהים mit DILLMANN 114 mehr zu suchen als in התהלך לפני האלהים, nämlich „ausser dem musterhaft frommen und sittlichen Wandel auch den vertrauten Lebensverkehr mit Gott, der dann auch die Quelle höherer Erkenntnisse für ihn werden musste“, ist kein Anlass, da beide Ausdrücke bei P 6 9 und 17 1 völlig gleichbedeutend und ohne jenes zweite Moment stehen. Die Bemerkung über den Wandel Henochs ist in 22, ganz abgesehen von ihrer Sonderbarkeit an Stelle von ויהי, was übrigens LXX Luc. neben ihr gelesen hat, jedenfalls in

einer sehr auffälligen Weise eingefügt: der Satz lautet, als hätte Henoch erst nach der Erzeugung Lamechs in Gemeinschaft mit Gott gewandelt. Man hat den Eindruck, als hätte hier eine spätere Hand auf Grund von 24 korrigiert (DILLMANN 115). Aber auch in v. 24 erheben sich Bedenken: nach dem Schema ist hinter v. 23 eine Notiz über das Ende Henochs zu erwarten, also gleich v. 24^b nicht v. 24^a, obwohl die Einfügung von v. 24^a syntaktisch möglich ist (gegen BUDDÉ 172, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 111 q). Dass P die kurze Lebensdauer Henochs vor dem Schein eines Gottesgerichts schützen wollte und deshalb nicht einfach יָמָת schreiben konnte (BUDDÉ 174), ist einleuchtend; aber für diesen Zweck genügt v. 24^b, vielleicht sogar v. 24^{bz}, wenn auch hier wie für die Patriarchen beim Leser Kenntnis des Details vorausgesetzt ist. Dann wäre in P von einem R aus der Vorlage von P v. 24^a eingefügt (und vielleicht auch v. 22 verändert?) worden (BUDDÉ 174f. 170f.). Da v. 24^a יָמָת steht, nicht יָמָה, was in v. 29 bleiben konnte weil dort kein יָמָה in unmittelbarer Nähe steht, so nimmt BUDDÉ an, dass hier dem יָמָה in ^{bβ} zu liebe geändert wurde, dass P also nicht mit v. 24^{bz}, sondern mit ^{bzβ} geschlossen hatte; BUDDÉ 175 glaubt auch, dass bei Einfügung der Notiz ursprüngliches לִפְנֵי (so 24 24 48 15 bei JE, aber, wie erwähnt, auch bei P!) in יָמָה verändert wurde. Die Entrückung Henochs weist auf mythologische Wurzeln dieser Figur, die Zahl der Lebensjahre, gleich den Tagen des Sonnenjahres, speziell auf einen Sonnenmythus, dann aber, da von einem solchen auf hebräischem Boden sich sonst keine Spuren zeigen, auf auswärtige Einflüsse. Analogien teilt DILLMANN 115 mit; BUDDÉ 180 erinnert an die Entrückung des babylonischen Fluthelden an die Mündung der Ströme und an seine Erhebung unter die Götter, auch an die Rolle, die der Sonnengott in dieser Sage spielt, der das warnende Zeichen verabredet (s. u. zur Flutgeschichte).

Bei Lamech 28—30 wird das Schema durch eine Notiz über Noah gesprengt: statt *er erzeugte den Noah* heisst es *er erzeugte einen Sohn, den hiess er Noah, indem er sprach* etc. Wenn DILLMANN 115f. den sethischen Lamech im Gegensatz zum kainitischen einen Mann sein lässt, der nicht dessen „selbstbefriedigten heidnischen Sinn“ hatte, sondern „sich nach Ruhe sehnend in Noah den Mann erkannte und ersehnte, der eine neue Periode beginnen und die Menschen zu einem besseren Leben (unter der Gnade Gottes) führen soll“, so trifft das vielleicht die Meinung dessen, der 29 hier einsetzte. Aber dass dieser Vers ein Einsatz aus J ist, beweist schon das יָמָה; wie 4 25 giebt der Vater den Namen. יָמָה LXX διαναπαύσει ἡμᾶς = יָמָה, von BALL aufgenommen. Versuche den Namen יָמָה zu erklären, stellt DILLMANN 116f. zusammen; vgl. ausserdem GOLDZIEHER in ZDMG XXIV 207 ff. Verglichen mit 4 1 25 (urspr. Text) zeigt 5 29 auffallende Länge der Motivierung des Namens. Der Anschluss der Worte יָמָה יָמָה וְיָמָה ist kein leichter: während die Namenetymologien sonst knappe wahlpruchartige Sätze sind, folgen hier ^{bβ} und ^{bγ} in schleppender Weise zwei Relativbestimmungen hintereinander, auch stört der verschiedene Gebrauch von יָמָה ^{bz} und ^{bβ}. Schon darum ist ^{bβγ} ein Zusatz, der aber, wegen des יָמָה, schon in J stand. Ist ^{bz} die ursprüngliche Erklärung des Namens, so ist damit nicht auf die Rettung Noahs aus der Flut und seine Bedeutung als Anfängers der neuen

Menschheit angespielt. Dieser Noah ist kein Wohlthäter der Menschheit, denn die „wir“, in deren Namen Lamech ihm gegenüber hätte reden können, sind in der Flut ertrunken; auch verlangt der Ausdruck eine That Noahs, während der Noah der Flutgeschichte eine ziemlich passive Rolle spielt. Wenn der Satz v. 29^{b2} auf etwas in der biblischen Urgeschichte sich bezieht, so kann dies nur die Erfindung des Weinbaus durch Noah sein (BÖHMER, BUDE 306 ff.). Wenn DILLMANN 116 das mit der Bemerkung abfertigt, Wein als Beruhigungsmittel gegen den göttlichen Fluch zu weissagen oder weissagen zu lassen, sei nicht Sache der biblischen Schriftsteller und durch Mch 2 11 gerichtet, so übersieht er, dass die Stelle von einer Labung gegenüber der Mühsal des Landbaus redet, auch dass das A. T. den Wein nicht asketisch ablehnt (Belege Hb A 1777, BUDE 309). Beim Fluch über den Erdboden denkt man am natürlichsten an 3 17 ff. Weiteres über den Vers s. u. Anhang zur Urgeschichte. Bei Noah fällt 32 das hohe Alter auf, in dem er seine Söhne erzeugt. Die Begründung von KNOBEL, bei DILLMANN 117, ist einleuchtend, der Verfasser habe Noahs Söhne erst nach der Flut Kinder erzeugen und sie dazu nicht zu alt werden lassen wollen.

Die Ansicht über den Zweck und die Bedeutung dieser Genealogie hängt wesentlich an der Frage, ob hinter ihren Zahlen ein bestimmter Inhalt steht oder nicht. Diese Frage selbst ist ihrerseits abhängig von der Entscheidung darüber, welche Überlieferung der Zahlen anzunehmen ist; es gehen nämlich hier MT Sam. und LXX beträchtlich auseinander; Pesch. hat die Zahlen von MT. Nach dem Vorgang von BUDE 92 und DILLMANN 110 seien zunächst die verschiedenen Überlieferungen zur Vergleichung zusammengestellt.

	MT			Sam.			LXX			Todesjahr nach der Wertschöpfung		
	Erster Sohn	Rest	Summe	Erster Sohn	Rest	Summe	Erster Sohn	Rest	Summe	MT	Sam.	LXX
1. Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930	930	930	930
2. Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912	1042	1042	1142
3. Enos	90	815	905	90	815	905	190	715	905	1140	1140	1340
4. Kenan	70	840	910	70	840	910	170	740	910	1235	1235	1535
5. Mahalalel	65	830	895	65	830	895	165	730	895	1290	1290	1690
6. Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962	1422	1307	1922
7. Henoch	65	300	365	65	300	395	165	200	365	987	887	1487
8. Methusala	187	782	969	67	653	720	187	782	969	1656	1307	2256
							(Luc.167	802)				
9. Lamech	182	595	777	53	600	653	188	565	753	1651	1307	2227
												(Luc.2207)
10. Noah	500		(950)	500		(950)	500		(950)			
bis zur Flut	100			100			100					
Jahr der Flut	1656			1307			2262		(Luc. 2242)			

LXX stimmt in den Gesamtlebensaltern mit MT überein, abgesehen von Lamech, wo die Zehner und Einer mit Sam. zusammentreffen, zeigt dagegen eine für die Berechnung des ganzen Zeitraums schwerwiegende Abweichung von MT in den Zeugungsaltern,

die ausser bei Jared, Methusala, Lamech (+ 6), Noah um je 100 Jahre höher angesetzt sind, wobei dann natürlich die Restzahl je um 100 Jahr zu verkleinern war. Bei Methusala hat Luc. eine eigentümliche Abweichung: die Zehner und Einer wie Sam. Bei LXX fällt die Flut so ins Jahr 2262 (Luc. 2242), bei MT ins Jahr 1656 der Welt. BUDE 112 erklärt diese Abweichung einleuchtend damit, LXX habe den Zeitraum zwischen Schöpfung und Flut absichtlich mit Rücksicht auf die ihr bekannten grossen Zeiträume in der Vorgeschichte anderer Völker vergrössert. Das Verfahren dabei ist einfach: es sind die Zahlen von Jared Methusala Lamech (+ 6) zu Grund gelegt, die von Nr. 3—5 7 ihnen durch Zusatz von 100 angenähert und dann, zur Vermeidung eines grossen Abstands der Zahlen von Adam und Seth auch diese um 100 erhöht worden. Es finden sich bei LXX nur drei nichtschematische Abweichungen von MT: das Zeugungs- und Gesamalter Lamechs und bei Luc. das Zeugungsalter Methusalas. Da das Gesamalter Lamechs und das Zeugungsalter Methusalas in den Zehnern und Einern mit Sam. übereinstimmt, so liegt hier schwerlich eine willkürliche Änderung, oder ein Schreibfehler, sondern wohl eine von MT abweichende Textüberlieferung vor. Die Zahl 188 bei Lamech wird von LXX allein vertreten. Es ist klar, dass die Zahlen von LXX gegenüber MT nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit machen können. Wäre nur zwischen MT und LXX zu wählen, so hätte MT unbedingt den Vorzug.

Anders ist es bei Sam. und MT, die bei Nr. 1—5 übereinstimmen, bei Nr. 6 8 9 in den Angaben über das Gesamalter der Väter und über die Zeugungsjahre auseinandergehen. Sam. hat hier so wesentlich kleinere Zahlen, dass hier die Flut ins Jahr 1307 der Welt fällt. Mit BERTHEAU, Die Zahlen der Genesis in Cap. 5 und 11 (JdTh 23 657 ff.) haben DILLMANN 112 und BUDE 91 ff. die Ursprünglichkeit der Zahlen von Sam. angenommen. Mit Recht: schon die grössere Regelmässigkeit in der Abnahme der Zeugungszahlen, zumal wenn man die Fortsetzung dieser Abnahme in 11 10 ff. hinzunimmt, dann die grössere Regelmässigkeit in der Abnahme der Gesamtaltersalter empfehlen Sam. vor MT. Auf intakte Überlieferung eines kunstvollen Zahlensystems bei Sam. weist hin, worauf BERTHEAU besonders Gewicht legt, dass hier die einzelnen Gesamtaltersalter Summen von Zahlen der Zeugungsalter (einschliesslich der 100 Jahre zwischen der Erzeugung der Noahsöhne und der Flut) sind und dass dabei ohne Wiederholung eines der chronologischen Posten summiert ist. Endlich spricht für Sam. gegenüber MT, wie für MT gegenüber LXX, dass bei Sam. die Zeit zwischen Schöpfung und Flut kürzer ist: Kürzung durch eine spätere Hand ist um so weniger denkbar, da Sam. selbst 11 10 ff. das Bestreben zeigt, die Zeit zu strecken und grössere Zahlen giebt als MT. Es ist ein sehr glücklicher Zufall, dass die Zahlen von Cap. 5 diesem Schicksal entgangen sind. Es fragt sich dann, durch welche Manipulationen die Zahlen von MT entstanden sein mögen. Die ganze Periode ist bei MT um 349 Jahre länger. Man darf für diese Zahl ohne weiteres die nächst runde, 350, einsetzen, da diese ganze Berechnung trotz aller scheinbaren Genauigkeit, eine sehr ungefähre ist, wenn statt mit dem Geburts- mit dem Zeugungsdatum gerechnet und gar die Angabe gemacht wird, Noah habe mit 500 Jahren seine drei Söhne gezeugt. Mit A. v. GUTSCHMID hat NÖLDEKE, Untersuchungen z. Kritik des A. T. 110 ff. (vgl. auch WELH. Prol. 325) angenommen, dass MT eine Weltzeit von 4000 Jahren zu Grund legt, zwischen Schöpfung und Auszug aus Ägypten $\frac{2}{3}$ dieser Zeit, 2666 Jahre, rechnet. MT könnte dann einfach zur Erreichung dieser 2666 Jahre die bei der älteren Berechnung fehlenden 350 zugesetzt haben. BUDE 106 f. hält diese Theorie für unsicher und meint, MT habe einfach die 350 Jahre, die Noah nach der Flut lebte, zu den 1307 von Sam. hinzugesetzt; über das Motiv dieser Vergrösserung des Zeitraums s. nachher.

Aus den Zahlen von Sam. hat nun BUDE einen überraschend reichen Inhalt dieser Genealogie erschlossen. Während nach DILLMANN 106 diese Genealogie nur eine Vorstellung von der allmählichen Bevölkerung der Erde geben, die Dauer der ersten Periode bestimmen, endlich die Langlebigkeit der ersten Menschen zeigen, dagegen über sie, Henoch ausgenommen, nichts näheres mitteilen will, namentlich auf die Entwicklung von Kultur und Sünde keine Rücksicht nimmt, hat BUDE gezeigt, dass die Zahlen von Sam. in Verbindung mit den Namen, viel mehr besagen. Nach Sam. sterben Jared, Methusala

und Lamech i. J. 1307, aber doch wohl nicht in den 11½ Monaten dieses Jahres vor der Flut, sondern in der Flut, d. h. sie werden auch von dem Gericht verschlungen, sind also Sünder. Das bestätigt die Figur Henochs, der i. J. 887 von Gott entrückt wird, weil er mit Gott wandelte, also eine Ausnahme in seiner Umgebung war, die dann eben damit wieder als sündige gekennzeichnet ist. Das Alter der Urväter 1—5 und Noahs ist + 900 Jahre; Jared, Methusala, Lamech bleiben dahinter ziemlich zurück, werden also auch durch früheren Tod gestraft. Das Normalalter der Periode erreicht noch Mahalalel, der mit 895 Jahren 17 Jahre vor der Flut stirbt, also selbst nicht mehr vom Gericht betroffen wird. Es zerfallen darnach bei Sam. die Väter der Periode in eine gottesfürchtige und eine vorwiegend sündige Reihe; der Abschnitt ist genau in der Mitte gemacht. Dabei ist es der religiöse Optimismus von P, dass auch in sündiger Umgebung gerechte Menschen möglich sind, Henoch und Noah (S. 94—98). Dabei ist es bemerkenswert, dass bei Sam. sämtliche Urväter Zeugen der Entrückung Henochs i. J. 887 sind: Adam lebt noch und Noah ist schon 180 Jahre alt (S. 96 f.).

Diese Aussage der Zahlen bestätigen die Namen der Väter (BUDE 98—100). Zwar Adam, Seth, Enos, Kenan, Lamech(?), Noah entziehen sich einer Deutung, aber **יָרֵד מֵהַלְלָל** und **מֵהַיֵּשֶׁבֶת** fordern eine solche heraus: **מֵהַלְלָל**, aus **הֵלֵל** und **לָל** zusammengesetzt, bedeutet *Gepriesener Gottes* (BUDE) oder *Gottpreisender, Preis Gottes* — für den letzten der frommen Reihe ein höchst passender Name; **יָרֵד** *Niedergang* passt ebensogut für den, der die Reihe der sündigen Väter, und damit den Fall des Menschengeschlechts eröffnet; **מֵהַיֵּשֶׁבֶת** *Mann des Geschosses* ist ein passender Hinweis auf die Zeit, da die Erde voll Gewaltthat war 6 11. Ihnen reiht sich Lamech leicht an (s. o. zu 4 18). Also auch die Namen bezeichnen die erste Reihe als fromm, die zweite als vorwiegend sündig. Die herkömmliche Auffassung der Sethiten als der gottwohlgefälligen Linie der Menschheit¹ trifft also bei Sam. nicht zu; entstanden ist sie durch Gegenüberstellung der Sethiten gegen die an den Brudermord angehängte Kaintentafel: BUDE's Vermutung hat alles für sich, die Zahlen von MT, wo nur noch Methusala in der Flut stirbt, seien an Stelle der ursprünglichen gesetzt unter dem Druck der Voraussetzung, dass die Sethitenlinie gegenüber den Kainiten die heilige, die Trägerin der theokratischen Tradition gewesen sei. Das Verderben vor der Flut mag man sich dann als ein plötzlich und schnell hereinbrechendes gedacht haben (S. 103/105).

Gen 5 gehört P: vgl. **תּוֹלֵדֹת הַיְלָלִים** (v. 1—3 ist vielleicht stark nach Gen 1 glossiert), **מֵהַיֵּשֶׁבֶת** st. **מֵהַיֵּשֶׁבֶת** und dann vor allem den breit und gleichförmig, mit unermüdlicher Wiederholung derselben Worte durchgeführten Schematismus. P hat keinen Bericht über den Sündenfall; zwischen Schöpfung und Flut steht diese Genealogie: die Motivierung der Flut steckt in ihr (BUDE 103).

Eine Sethitentafel hat auch J gehabt (s. zu 4 25 f.), inhaltlich reicher als die von P, wo in Zahlen und Namen mehr zu erraten aufgegeben, als dargeboten wird. Selbstverständlich setzt die Form von P, wo nur angedeutet wird, die Bekanntschaft mit dem konkreten Stoff voraus, ist also die jüngere, eine Verarbeitung der von J. Was kommt auf Rechnung von P? Die 10 Glieder hat wahrscheinlich schon die Sethitentafel von J gehabt; die Gründe siehe im Anhang zur Urgeschichte. Vergleicht man die Namen der Sethiten- und Kaintentafel, so sind neben identischen (Adam Henoch Lamech) und einem fast identischen (Kain—Kenan) drei Namen beider Tafeln ähnlich: Irad Mehujael Methusael und Jared Mahalalel Methusala. Da die Namen von P leichter deutbar sind, so ist anzunehmen, dass sie eine Umbildung jener andern ad hoc sind (BUDE 99 f.). Während J die Reihenfolge Henoch Irad Mehujael hat, folgen sich bei P Mahalalel Jared Henoch: Henoch musste als Ausnahme unter die Sünder kommen, erhält aber den 7., einen hervorragend guten Platz; an 5. Stelle ist ein frommer nötig, der in Mahalalel verwandelte Mehujael (BUDE 101).

Zur Änderung der Namen und ihrer Reihenfolge kommen dann noch die Zahlen.

¹ 2 Pt 25 heisst Noah der 8. Herold der Gerechtigkeit. Ist hier Adam, durch den die Sünde gekommen ist, und Methusala, der auch bei MT in der Flut stirbt, abgerechnet?

Die Berechnung wird eine Leistung von P sein. Das Verfahren ist, ausser der Zahl 365 bei Henoch, ganz undurchsichtig. Für die Zahl 777, die MT bei Lamech hat, kann man ja daran denken, dass er in der Kainitentafel der 7. ist und sich 77mal rächt (WELLH. ProL. 325, BUDE 106 A 1); aber für die ursprüngliche Rechnung versagt auch diese Ausnahme. Wenn die Zahlen der Gesamalter, wie bemerkt, Summen einzelner chronologischer Zahlen sind, so führt auch das noch nicht auf das Princip und die Grundlage der ganzen Berechnung. Ausser dem — vielleicht aus der Beschränkung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre in 6 3, aber auch durch unbekannte Manipulation erschlossenen — Normalalter von \pm 900 Jahren ist nichts deutlich. Was für die Variation in den Zählern und Einern massgebend gewesen ist, hat noch niemand zeigen können (vgl. DILLMANN 110; zu dieser Frage s. auch Anhang zu 11 10–27).

Gegenstandslos ist die Frage nach der Historicität dieser Genealogie. Dass Menschen mit \pm 900 Lebensjahren, wie sie hier angenommen werden, ausserhalb aller der menschlichen Erfahrungserkenntnis zugänglichen Möglichkeit liegen, ist von allen Seiten zugeben. Die verschiedentlich versuchten Auskünfte, z. B. die Namen meinen nicht Individuen, sondern geschichtliche Perioden oder Stämme und geben deren Dauer an, oder die Jahre der Genealogie seien keine Sonnenjahre, sondern kleinere Abschnitte, sind mit dem Text unvereinbar; die letztgenannte giebt unglaublich niedere Lebensalter für die Erzeugung der ersten Söhne. STRACK 40 begiebt sich auf das schlüpfrige Gebiet einer physiologia sacra und denkt an allmähliche Derangierung des menschlichen Organismus durch die Sünde und findet es bedeutsam, dass nur bei den frommen Sethiten die Lebensalter notiert werden, dass die Kainiten, bei denen diese Angaben fehlen, also kürzer gelebt haben werden; er wirft damit die auch von ihm unterschiedenen Quellen und ihre verschiedene Betrachtungsweise zusammen.

Die Gesamtchronologie, nach der die Anfänge der Menschheit in die Zeit \pm 4000 v. Chr. fallen, erweist sich als unhaltbar gegenüber der Thatsache, dass bald nach 4000 in Babylonien und Ägypten Kulturstaaten vorhanden sind. Wenn man diese Gesamtchronologie als Irrtum abzulehnen hat, und das thut natürlich auch STRACK 40, so ist nicht abzusehen, wie gerade das unwahrscheinlichste daran, die ungeheuerlichen Lebensalter sollen festzuhalten sein. Diese Genealogie ist eine Leistung der Phantasie von P (vgl. m. Hexat 375); Material aus alter Sage hat sie nur noch in einem Teil ihrer Namen.

IV. Die Flut und Noah Cap. 6–9.

1) **Die Engelehen 6 1–4.** Der Abschnitt ist eine alte crux interpretum (vgl. die reiche Lit. bei DILLMANN 120). Grammatikalisch einfach ist der erste Satz 1 und 2 (v. 1 Vorder-, v. 2 Nachsatz). **הַאֲנֵלִיִּם** bezeichnet hier das ganze Geschlecht. Die **בְּנֵי הָאֱלֹהִים**, nie **בְּנֵי יְהוָה**, sind wie Hi 1 6 2 1 38 7 Engel (so schon LXX). Geschlechtliche Verbindung von Engeln und Menschen ist heidnische Mythologie. Aus den **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** fromme Sethiten, aus den **הַאֲנֵלִיִּם** gottlose Kainitenweiber zu machen (so noch STRACK 21 f.), ist gegen den Text. Die Verse erzählen, dass die Himmlischen an der Schönheit (וַתִּבְרָא wie 2 9 24 16 26 7) der Menschentöchter Gefallen fanden und eheliche Verbindungen mit ihnen eingingen v. 2^b. **מִבְּלֵ**: über das den Begriff erschöpfende, explicierende **מִן** vgl. GES.-BUHL 1 d, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 w N. 1. Das **ו**, als Dittographie des vorhergehenden zu streichen (BUDE 9), ist nicht nötig; auch müsste es dann **לְנָשִׁים** heissen. Die Thatsache wird erzählt als etwas, das wohl sehr merkwürdig ist, aber dem Erzähler einen eigentlichen sittlichen Anstoss so wenig bereitet, als dem griechischen Bewusstsein die Ehen der Götter und Halbgötter mit menschlichen Weibern. DILLMANN 119 (anders Theol. d. A. T. 320 336) findet, dass v. 2^b „blosse sinnliche Lust als den Be-

stimmungsgrund der Gottessöhne hervorhebe“. Aber dass sie von ästhetischen Rücksichten sich leiten lassen, ist unter Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Verbindungen eigentlich selbstverständlich. Der Gedanke an Incest, also an einen Fall heiliger Engel (II Pt 24 f. Jud 6 f.) liegt ganz fern, wenn man die Verse für sich nimmt.

Der Vorgang hat sich vollzogen, als die Menschen anfangen sich zu vermehren auf Erden. Wann ist das gewesen? Jedenfalls nicht in dem Zeitpunkt, den der jetzige Ort des Abschnitts im Zusammenhang der Genesis anzeigt. Der Vorgang hat seinen Platz im ersten Anfang der Menschheit, in oder unmittelbar nach einer Kosmogonie.

Die Schwierigkeiten des Abschnitts beginnen mit 3, dem Eingreifen Jahwes. Gleich יָדוֹן ist von unbekannter Bedeutung: LXX, Pesch., Targ. Onkelos drücken *verweilen* aus; es liegt nahe, dafür eine andere Lesart vorzusetzen, vgl. DILLMANN 121, WELLH. Comp. 306. BALL setzt das von WELLH. als unpassend abgelehnte יָבוֹן ein. Aber יָדוֹן wird durch κριναῖ des SYMMACHUS bezeugt. Wo das Wort gehalten wird, wird es meist entweder nach dem ägypt. Arab. gedeutet, wo der Stamm *immerwährend etwas thun* bedeutet (s. GES.-BUHL), oder wird יָדוֹן als absichtliche Differenzierung von יָדוֹן mit der allgemeineren Bedeutung *herrschen, walten* angesehen (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 71 r). לֹא לְעוֹלָם kann, wenn יָדוֹן irgendwie Fortdauer eines bisherigen Verhältnisses bedeutet, nur heißen *nicht für immer*.

בְּאֲשֶׁר: wenn der Vers in den jetzigen Zusammenhang gehört, so ist die Bedeutung von v. 1 f. festzuhalten. Ein non liquet wird meist (WELLH. Comp. 307, DILLMANN 122) ausgesprochen gegenüber בשגם. Gleich das ist strittig wie die Mas. das Wort gelesen hat, ob בְּשֵׁם oder, wofür MICHAELIS zwei Zeugen nennt, בְּשֵׁם (so BÄR). Es stehen sich zwei Deutungen gegenüber. Das Wort wird teils mit LXX, Pesch. als Kausativpartikel, zusammengesetzt aus בְּ, שֵׁ = אֲשֶׁר und שָׁם, *weil auch* verstanden: aber בְּשֵׁם = בְּאֲשֶׁר (Koh 2 16) ist späthebräisch (DILLMANN 121, BUDDE 12 ff.), oder gar nicht hebräisch, sondern aramäisch (WELLH. Comp. 307); dazu ist *weil auch er Fleisch ist* eine ganz sinnlose Begründung. Die Aussprache בְּשֵׁם gibt die Bedeutung *wegen ihrer Vergehung*. Wessen Vergehen ist da gemeint? Weil der Strafspruch die Menschen trifft, denkt man natürlich zunächst an diese. Aber das hat unüberwindliche Schwierigkeiten: grammatikalisch läge eine unerträgliche enallage numeri vor (s. DILLMANN 122, WELLH. 307). Dazu kommt sachlich, selbst wenn man sich den Gemeinplatz, dass der Mensch in seinem Irren eben Fleisch ist, gefallen lässt: die Menschen im Ganzen haben sich gar nicht vergangen, sondern höchstens deren Töchter; aber auch für sie ist der Vorwurf nicht zutreffend: den בני האלהים konnten sie sich nicht wohl widersetzen. Im Zusammenhang kann, da sonst kein Plur. gen. masc. da ist, unter Voraussetzung von בְּשֵׁם nur an ein Vergehen der Engel gedacht werden. Mit dem Satz *durch Vergehen der Engel ist er Fleisch* ist wieder nichts anzufangen (s. BUDDE 23 ff.). Man kann aber daran denken, das Wort gegen die Accente zum vorhergehenden zu ziehen *nicht soll mein Geist für immer im Menschengeschlecht . . . in Folge ihrer*, der Engel, *Verirrung*; denn *er*, der Mensch, *ist* und bleibt bzw. soll bleiben *Fleisch*. Eine dieser Übersetzung sehr entgegenkommende Deutung von רִחֵי gibt WELLH. Comp. 305 f.: רִחֵי

bezeichne den spirituellen Stoff, aus dem Jahwe und die Engel bestehen. während der Mensch Fleisch ist, und v. 3^a besage dann: der Fortpflanzung des Menschengeschlechts soll ein gewaltsames Ende bereitet werden, damit das Blut der Gottessöhne — der Geist — nicht durch Vererbung in der Rasse bleibt. Jahwe verwirft die Vermischung von Engeln und Menschen dabei nicht aus Abscheu vor derlei Unnatürlichem, sondern der Neid der Gottheit erträgt es nicht, dass die Menschen die ihnen gesetzten Schranken überspringen. Das wäre ein Motiv wie es 3 22 durchscheint. Eine Massnahme gegen die Menschen überhaupt behufs Vertilgung der widerwärtigen Mischrasse hat bei dem Geist des Abschnitts nichts auffallendes, geht doch sogar in der durch religiös-sittliche Erwägungen motivierten Flut die unschuldige Tierwelt mit der sündigen Menschheit zu Grund. Der doch heidnisch gedachte Jahwe kann den Engeln vermutlich nichts thun, so hält er sich um so gründlicher an den andern Teil, um ein für allemal einer derartigen Verrückung der Grenzen zwischen Irdischem und Himmlischem zu steuern. Dabei ist v. 3^b eine v. 3^a falsch deutende Glosse: der Satz wird meist so verstanden, Jahwe verfüge zur Strafe Verkürzung des menschlichen Lebens, aber dabei bleibt der Götterstoff nach wie vor im menschlichen Blut; ist die Meinung die, das ganze Menschengeschlecht solle noch 120 Jahre existieren und dann von einer Katastrophe hingerafft werden (GRUPPE ZATW 1891, 149), so wird das Stück dadurch in die Chronologie von P eingegliedert und v. 3^b damit erst recht als sehr sekundär gekennzeichnet. Ist v. 3^b Glosse, so muss dafür sonst etwas gestanden sein, denn v. 3^a enthält nur das Motiv für eine Massregel, sagt über diese selbst aber nichts. Eine bedeutende Alteration des Textes ist auf jeden Fall anzunehmen, denn 4 ist, wie WELLMAN 308 hervorhebt, nach v. 3 — mit oder ohne Satz ^b — nicht mehr am Platz. Eine einfache synchronistische Notiz (so DILLMANN 124) ist v. 4 doch nicht, sondern kann, auch wenn *וְהָיוּ* *waren* heisst nicht *entstanden*, nur den Sinn haben, dass die *נְפִילִים* die Sprösslinge der Engelehen sind. Auch ist der Vers so holperig, dass er nicht als unberührte ursprüngliche Niederschrift gelten kann. Als Glosse wird anzusehen sein *וְגַם אֲחֵרֵי בֶן אֲשֶׁר* *nachdem dass* mag grammatikalisch möglich sein (DELITZSCH, BUDE 34), jedenfalls ist es ungebräuchlich, das Imperf. *יָבֹאוּ* in einem solchen Satz schwierig (DILLMANN 124) und *וְגַם אֲחֵרֵי בֶן אֲשֶׁר* eine unerhört lange Partikelreihe. Das *אֲשֶׁר* schliesst an *בְּיָמֵי הָהֵם* an und *וְגַם אֲחֵרֵי בֶן* ist Zusatz eines Lesers, der sich erinnerte, dass es nach Num 13 33 noch zu Moses Zeiten *נְפִילִים* gab (vgl. DILLMANN 124, BUDE 34, WELLMAN Comp. 308; GRUPPE l. c. 144 wirft auch noch *הָהֵם* und *וְהָאָדָם* — *יָבֹאוּ* aus). Nach dieser Ausscheidung ist v. 4^a ein klarer einfacher Satz (zur Konstr. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 e 112 e); v. 4^b hebt schwerfällig neu an, WELLMAN 308 hält diesen Satz für eine nicht ursprüngliche euhemeristische Begriffsbestimmung der *נְפִילִים*, diese selbst für ursprünglich etwas anderes als kriegerische und berühmte Männer, nämlich für etwas den Rephaim, den Totengeistern, verwandtes.

Die im Obigen eingehaltene Richtung der Erklärung denkt sich eine Erzählung, nach welcher aus Ehen der Engel — ursprünglich mögen es Götter gewesen sein, DILLMANN 118 — mit den Menschenweibern ein Geschlecht von Mischwesen entstand, das das

Missfallen, genauer wohl den Neid des höchsten Gottes auf sich zog, so dass dieser beschloss, dem Unwesen ein für alle mal ein Ende zu machen. Wie, ist nicht gesagt. Zu erwarten ist eine grosse Katastrophe, die mit den Nephilim auch das dermalige Menschengeschlecht — natürlich eine Ausnahme vorbehalten — vertilgt. Das Stück ist jahwistisch: vgl. in v. 1 f. (DILLMANN 117, BUDE 7-10) den Satzbau, der derselbe ist wie 12 11-14 32 18, sodann im einzelnen הָהָלָה (m. Hexat. 97), הָאָרְמָה anders als Cap. 2 f., aber wie 6 5-7 8 21, על פְּנֵי הָאָרְמָה, wie 4 14 6 7 7 4 23, wogegen בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht anzuführen ist, da הָיָה בְּיָדָם nicht gebraucht wird; für v. 3 f. genügt der Zusammenhang mit v. 1 f. vgl. aber auch hier הָיָה בְּיָדָם (m. Hexat. 95 אָרְצִים, וְנִפְלִים wie Num 13 33, während אֲנָשֵׁי שָׁם wie Num 16 2 in dem zweifelhaften Halbvers v. 4^b steht. Das Stück hat aber an keins der vorhergehenden jahwistischen Anschluss: an die Paradiesgeschichte nicht, wegen des ganz verschiedenen Geistes, an die beiden Stammbäume nicht, weil deren Ende einen viel späteren Zeitpunkt anzeigt, als v. 1^a angiebt. DILLMANN 117 ist mit SCHRADER Einleitung S. 276, WELLMAN Prolog 323 f., H. SCHULTZ ATliche Theol. 27 f. geneigt, das Stück eher als Parallele zu Cap. 3 anzusehen. Das Stück kann eine Motivierung der Flut sein (WELLMAN Comp. 306); aber ein Beweis dafür lässt sich nicht führen. Bedenkt man, wie viel alte Mythologie sehr allmählich abgestreift worden ist, bis die jetzige Kosmogonie nicht nur von P, sondern auch von J Cap. 2 f. herauskam, so liegt die Vermutung nicht zu weit ab, 6 1-4 könnte ein Stück einer Kosmogonie sein, etwa ein Stück des Kampfes der höheren gegen die niederen Götter, etwa eine Parallele zum Kampf Maruduks gegen die Tiāmat und deren Anhang; die Riesen der phöniciischen Kosmogonie (vgl. DILLMANN 7) spielen allem nach eine ähnliche Rolle.

Eine litterargeschichtliche Hypothese zur Lösung der Schwierigkeiten des Abschnitts hat BUDE vorgetragen. Er geht davon aus, dass v. 3 den Zusammenhang zwischen v. 2 und v. 4 zerreisst. Nachträgliche Einfügung von v. 3 ergibt sich auch schon aus dem Vers selbst: die abrupte Einführung Jahwes in eine von seiner Gegenwart gänzlich abgelöste Geschichte durch einfaches וַיֹּאמֶר יְהוָה ist sehr auffallend gegenüber der sonst bei J hierfür üblichen Weise, vgl. 3 8 f. 4 4 f. 6 5 ff. 8 21 11 6 (S. 30-36). Nach Ausscheiden von v. 3 lässt sich v. 4 mit einiger Umstellung der Satzglieder und zwei kleinen Einschüben an v. 1 2 zu einem lückenlosen klaren Zusammenhang verbinden. BUDE schlägt für v. 4 vor וַיֹּאמֶר יְהוָה בְּיָדָם הָאֱלֹהִים אֲלֵיבְנוֹת הָאָרְמָה וְהָלְדוּ לָהֶם [בְּכֹן] הָיָה (וַיְהִי כֵן הָיָה הַנְּפִילִים בְּאָרְצֵי) (oder וַיֹּאמֶר יְהוָה בְּיָדָם הָאֱלֹהִים אֲלֵיבְנוֹת הָאָרְמָה וְהָלְדוּ לָהֶם [בְּכֹן] הָיָה (וַיְהִי כֵן הָיָה הַנְּפִילִים בְּאָרְצֵי) und nennt als Analogie für diesen Satzbau, namentlich für die Einleitung durch וַיֹּאמֶר יְהוָה 30 41 38 9. Der Satz konnte in dieser Fassung nach Einschub von v. 3 nicht belassen werden, da das וַיֹּאמֶר יְהוָה hinter diesem Vers Perf. consec. geworden wäre (S. 37-43). Die Einfügung von v. 3 ist erfolgt, weil die ursprüngliche rein „naturwissenschaftliche“ Notiz über die Herkunft der Riesen gegen das Sitten- und Gottesbewusstsein verstieß und ein Eingreifen Gottes zu erfordern schien. Erfindung eines Überarbeiters kann v. 3 nicht sein, also wird er aus einem andern Zusammenhang entlehnt sein. Die Worte *mein Odem*, וַיִּרְחַק מִן הָאָדָם wie 2 7, *soll nicht auf ewig im Menschen walten; durch jener Verirrung ist er Fleisch* sagen, der Mensch als Gattung sei Fleisch oder habe sich als Fleisch erwiesen durch Verirrung von Einzelwesen; eine solche Verirrung von einzelnen, die die ganze Gattung angeht, ist nur bei den ersten Menschen möglich. Das führt auf den Sündenfall und auf die Stelle von 3 22 als ursprünglichen Ort des Verses: das Suffix בְּשָׂרָם bezieht sich auf אִישׁ אִישׁ wie das Suffix von וַיִּלְכְּשֵׁם 3 21 (S. 42-45 46 f. 59). Die 120 Jahre, auf welche das menschliche Lebensalter reduziert wird, sind bemerkenswerter Weise das Alter des Moses Dt 34 7 (J?; S. 64).

Unanfechtbar ist BUDE'S Ausgangspunkt, nämlich dass v. 3 den Zusammenhang zwischen v. 1 f. und v. 4 zerreisst. Aber die Annahme, dass ein R diesen Vers zur Paralyse des ursprünglichen Charakters des Abschnitts aus einem ganz andern Zusammenhang geholt habe, setzt ein Verfahren von eigentlich beispielloser Freiheit voraus. Es bleibt das Näherliegende, dass v. 3 im Zusammenhang mit einer den ursprünglichen Charakter des Abschnitts vermischenden Reduzierung des anstössig gewordenen Textes aus seinem ursprünglichen Ort in der Geschichte der Engelehen an die jetzige Stelle gekommen ist. Der von BUDE restaurierte Text v. 1 2 4 entspricht formell allen Anforderungen, die man an einen geschlossenen Text stellen kann. Aber was soll eine „natur-

wissenschaftliche“ Notiz über die Entstehung der Riesen in einer Urgeschichte, die sich doch schliesslich mit den Menschen beschäftigt? Wenn man v. 1 2 4 für sich nimmt, man erwartet unwillkürlich, dass das erzählte Vorkommnis Bedeutung für die Schicksale des Menschengeschlechts bekommt. Die Verse sind ein Vordersatz ohne Nachsatz. Zum Nachsatz könnte v. 3 gehört haben. Wäre der Vers an Stelle von 3 22 gestanden, so müsste es eigentlich heissen 'לֹא לָעוֹלָם וָעֶד, denn die Pointe ist dann, dass der göttliche Lebenshauch dem Menschen zwar nicht entzogen, aber nicht für alle Zeit gelassen wird. Wenn BUDE 2 389 endlich 6 1 2 4 an 4 24 anschliesst, so ist das wegen 6 1^a wohl auch nicht möglich. Doch berührt das die Frage nach dem Inhalt des Abschnitts nicht.

2) Die Flutgeschichte 6 5–9 17.

Die zwei Quellen der Flutgeschichte. Wie schon ein flüchtiges Überlesen zeigt, ist die Zusammenarbeit verschiedener Quellen hier eine andere als bisher. Statt der Zusammenreihung in der Hauptsache geschlossener Erzählungsabschnitte begegnet hier Wechsel der Quellen innerhalb der fortlaufenden Erzählung; die Flutgeschichte ist eines der deutlichsten und instruktivsten Beispiele für die Komposition der Hexateucherzählungen; dem entspricht es, dass gerade hier die kritische Analyse „längst ein unanfechtbares Meisterstück geleistet hat“ (BUDE 248).

Es finden sich hier auch so ziemlich alle Indicien für Zusammensetzung des Textes (vgl. u. a. DILLMANN 128): nachdem 6 5–8 die Persönlichkeit Noahs und sein Verhältnis zu seiner Umgebung genau fixiert ist, wird er v. 9 ganz frisch vorgestellt. Ein Beispiel der Zerreißung des Zusammenhangs durch einen Einsatz bietet 7 11–12–13.

Zahlreich sind die Dubletten: zweimal wird erzählt vom Verderben der Menschen und dem Entschluss Gottes, einzuschreiten 6 5 ff. und 12 ff., zweimal geht Noah in die Arche 7 7 f. und 13 f., zweimal kommt die Flut 7 7 f. und 13 ff. (dagegen v. 17: *es war*, nicht *da kam*), zweimal wird das Wachsen der Flut und das Schwimmen der Arche vorgeführt 7 17 und 18–20, zweimal kommen die Geschöpfe um 7 21 und 22 f., zweimal wird das Aufhören der Ursachen und das Ende der Flut konstatiert 8 2^a und 2^b, 13^b und 14, und zweimal verheissen, dass die Katastrophe sich nicht wiederholen soll, 8 21 ff. und 9 9 ff., hier immerhin so, dass Gott einmal mit sich selbst, dann mit Noah spricht.

Dazu kommen eigentliche Widersprüche: Noah nimmt in die Arche nach 6 19 f. 7 14–16 von allen Tierarten je ein Paar, nach 7 2 f. von den reinen je 7, von den unreinen je 2; nach 7 11 entsteht die Flut in folge Aufbrechens der Sprudel des Oceans und Durchbrechens der Wasser über der Himmelsveste durch die Gitter der Vesten, nach v. 12 infolge eines gewaltigen Regens; ferner wird die Dauer der Flut verschieden angegeben, zwar im einzelnen nicht ohne weiteres durchsichtig aber mit dem klaren Widerspruch, dass nach 7 12 der Regen 40 Tage und Nächte niederströmt, nach v. 26 die Flut 150 Tage zunimmt, so lange die bei dieser Angabe vorausgesetzten Ursachen der Flut wirken (8 1 2^a 3^b).

Dazu treten endlich Unterschiede im Sprachgebrauch: es wechseln יְהוָה und אֱלֹהִים z. T. in hartem Zusammentreffen vgl. 6 8 und 9, 6 22 und 7 1, 7 16^a und ^b; vgl. weiter 7 1 gegen דִּרְתִּי 6 9, כְּלִי־בִיָּהָה 7 1 gegen die Spezifizierung 6 18 7 13 8 16 18 (über 7 7 s. z. St.), אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ 7 2 gegen וְנִקְבָה 6 19 7 9 16, מָטָה 6 7 7 4 gegen שָׂחָה וְשָׂחָה הַיְהוּדִים וְשָׂחָה הַיְהוּדִים 6 13 17 9 11 15, מָוֶה 7 22 gegen גָּזַע 6 17 7 21, כְּלִי־בִישָׁר 7 4 23 gegen כְּלִי־בִישָׁר 6 13 7 21, קָל 8 8 11 und שׁוֹב 8 3^a gegen חָסַר 8 5; bemerkenswert ist auch der verschiedene Gebrauch von יָבֵשׁ und חָרַב, nämlich dass in der einen Quelle (J) zu חָרַב Subj. הִיאֲרָקָה 8 13^b, zu יָבֵשׁ dagegen הַיְהוּדִים 8 7 ist, in der andern (P) חָרַב zu הַיְהוּדִים, חָרַב zu הַיְהוּדִים 8 14, daher heisst *das Trockene* dort הַתְּחִיבָה 7 22, hier 1 9, הַיְבֵשָׁה; dazu kommen noch Kleinigkeiten, wie die, dass 7 3 *heute* steht gegen הַיְהוּדִים 6 19 f., 8 21 כְּלִי־חַיָּי gegen כְּלִי־חַיָּי 6 19; vielleicht darf hier auch die ungleiche Inf.-absol.-Konstruktion וְשָׂחָה וְשָׂחָה הַיְהוּדִים... וְיִשְׁבוּ 8 3 und הָיָה הַיְהוּדִים וְחָסַר 8 5 genannt werden. Ob in diesem Zusammenhang חָלוֹן 8 6 und צֶהַר 6 16 oder מִכְסָה 8 13^b und צֶהַר anzuführen sind, mag auf sich beruhen, da die Bedeutung von צֶהַר unsicher ist.

Dass beide Quellen auch viel gemeinsames haben, geht mit diesen Unterschieden zusammen und ist die Voraussetzung für ihre verhältnismässig saubere Zusammenarbeit. Gemeinsam sind nicht nur Hauptzüge, wie die religiös-ethische Betrachtung (DILLMANN

128 f.), das menschlicher Frevel durch die Sintflut bestraft, der Gerechte aus ihr gerettet und dann ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen begründet wird, auch die hauptsächlichsten term. techn. sind gemeinsam: die Sintflut wird in beiden Quellen mit dem auch sonst im AT nur noch für die noachische Flut gebrauchten מַבּוּל bezeichnet (über die verschiedenen Versuche das Wort zu erklären s. Ges.-BUHL; dort ist nicht erwähnt die von HAUPT bei KAT² 66 Anm. 3 versuchte Ableitung aus dem assyr. abûbu, das nach JENSEN *Flutsturm*, nicht *Sturmflut* ist, von ZIMMERN mit *Sintflut* übersetzt wird), wenn auch die eine Quelle die Verbindung מִי הַמַּבּוּל hat 7 7 10, die andere מִים עַל-הָאָרֶץ 6 17 7 6 (vgl. zu 6 17, auch zu 9 11; s. DILLMANN 128 141, BUDE 246); das Fahrzeug Noahs bezeichnen beide Quellen als תֵּבָה; das Wort, von dem man nicht weiss, ob es aus dem Babylonischen oder aus dem Ägyptischen entlehnt ist (s. Ges.-BUHL), steht nur noch Ex 2 3 5 für das Binsenkörbchen, in dem Mose ausgesetzt wurde.

Wie über die Zusammensetzung des Flutberichts aus zwei Quellen so ist auch darüber kein Zweifel möglich, dass die eine P, die andere J ist. An Zeichen von P findet sich in dem Abschnitt zahlreiches Sprachgut dieser Quelle (vgl. DILLMANN 126 128; z. einzelnen m. Hexat. 339 ff.): אֱלֹהִים 6 9 10 etc., לְאֶמְלָה 6 21 9 3, אָחוּ bei Aufzählungen 6 18 7 (7) 13 8 16 18 19 8, בָּ bei spezifizierter Aufzählung 7 21 8 17 9 10 15, הַקָּיִם בְּרִית 7 6, הַקָּיִם בְּרִית 6 9 9 12, וְזָכַר von Gottes Gedenken an den Bund 8 1, וְזָכַר וְנִקְמָה 6 19 7 3 9 16, אָמַם וְרָעָם אֲחֵרִיכָם 8 19, לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם 8 19, חָהָה s. z. 1 24, הַזֹּלִיר 6 10, מָאֵר מָאֵר (7 19), לְמִינֵהוּ und לְמִינֵת 6 20 7 14, רָמַשׁ und רָמַשׁ וְרָמַשׁ in Zusammensetzungen 9 12–16, הַיּוֹם הַזֶּה 7 13, פָּרָה וְרֵבָה 8 17 9 1 7, אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת 7 21 8 17 9 7, שָׂרָץ und שָׂרָץ 7 21 8 17 9 7, 6 9. Der Stil von P liegt deutlich vor in den Wiederholungen in 6 19–22 7 15 f.; vgl. auch פֶּן עָשָׂה 6 22. Endlich weist auch P das chronologische Schema, die Datierung der Ereignisse nach dem Lebensalter Noahs und damit nach der Zeit seit der Welterschöpfung.

Sprachliche Anhaltspunkte für Zuweisung der anderen Relation an J sind neben יְהוָה 6 5 etc. nicht viele namhaft zu machen; doch vgl. (zum einzelnen s. m. Hexat. 13) מִצְאָה 6 8, wofür J wenigstens eine Vorliebe hat, וַיֵּץ 6 5 (8 21), bei P nicht vorkommend, מָחָה 6 7 7 4 23 in anderer Bedeutung als bei P Num 5 23 34 11, הִתְעַצֵּב 6 6. Aber die Zugehörigkeit zu J ergibt sich schon ganz einfach daraus, dass neben P nur noch J Quelle für die Urgeschichte ist. Aber auch die Art der Erzählung ist die von J.

a) Die Flut nach P.

Der Bericht von P setzt mit einem grösseren unvermischtem Stück 6 9–22 ein. 9 צְדִיק תָּמִים, Sam. ותמים; BALL צדיק Glosse nach J 7 1. Der Plural דָּרָת, im Hexat. nur bei P (und R), mit den מינים und עמי הארץ der Rabbiner und den σπέρματα Gal 3 15 auf gleicher Linie stehend, bedeutet nicht die successiven Geschlechter, sondern die gleichzeitigen Individuen eines und desselben Geschlechts (WELLHAUSEN Prol. 415), doch hat P דָּרָת auch in der Bedeutung *Generationen* 9 12. 10 ist Wiederholung von 5 32 aber keine Dublette: die Erzeugung der Söhne wird dort zur chronologischen Fixierung verwendet, in den Tholedoth muss sie auch stehen. 11 לִפְנֵי הָאֱלֹהִים für die Augen und nach dem Urteil Gottes, DILLMANN 139. In 12 ist zweifelhaft der Sinn von כָּל-בְּשָׂר: sind wie etwa 9 11 Menschen und Tiere gemeint, so dass auch von einer Art sittlicher Verderbnis der Tierwelt die Rede wäre, weil etwa die Tiere sich seit der Schöpfung befeinden, verfolgen und morden gelernt hätten, gegen 1 28–30 (so DILLMANN 139; vgl. BUDE 251 f.), oder soll sittliche Verderbnis nur für die Menschen ausgesagt werden (so z. B. STRACK z. St.)? Ein zwingender Grund, auch die Tiere einzubeziehen, ist nicht vorhanden. Der Ausdruck ist logisch nicht scharf umgrenzt: 7 21 9 11, vielleicht auch 6 13 umfasst er Menschen und Tiere, 6 19 7 15 f. 8 17 (besonders bestimmt!) 9 15 beschränkt

Hexat. 341 377). Darin kommt die Herrschaft des Gedankens der Absolutheit Gottes bei P zu ihrem Recht: 'בְּרִית wird vermieden, damit ja niemand daran denken kann, es finde dabei irgendwelche Gleichstellung beider Teile statt: es ist ausschliesslich Gott, von dem ein solches Verhältnis geschaffen wird. Demgemäss bedeutet בְּרִית bei P nicht die durch den übereinkommenden Willen zweier — gleichberechtigter — Kontrahenten zu stande kommende Vereinbarung, sondern eine einseitige Willensmeinung Gottes, der hiebei frei verfügt. Gegenstand der Berith ist das Verhältnis Gottes zu den Menschen, denen die Berith gilt. Im vorliegenden Fall hat es nun den Anschein, als sei der Inhalt der Berith, dass Noah die Vorbereitungen für die Flut treffen soll. VALETON ZATW 1892, 7 und KRAETZSCHMAR, die Bundesvorstellung 197f., wenden dagegen ein, dass בְּרִית bei P nicht eine nur augenblickliche Verfügung Gottes ist; v. 18^a, den Noah aus dem v. 17 geäusserten Beschluss ausnehmend, wird daher eine allgemeine Vorausverweisung auf Cap. 9 sein; in v. 18^b wird dann die nächste Voraussetzung angeführt, unter der die beabsichtigte Berith zu stande kommt. Was P unter בְּרִית versteht, ist aus Cap. 9 und 17 zu entnehmen. 19 ומְלֶֽהֱתַי מְלֶֽהֱתַי ומְלֶֽהֱתַי Sam. ומכל החיה ומכל הבשר, BALL will nur הַתַּי in הַתַּי ändern (nach 8 17). 20 מִכָּל 1): BALL mit Sam. ומכל. MT hat כָּל, anders als LXX, nur vor רֶמֶשׂ, vielleicht mit feiner Nüancierung: Vögel und Vieh sind individuell charakterisierte Wesen, רֶמֶשׂ ist eben eine Menge, die man zusammennimmt. הַרְדָּמָה R? 7 8 bei J, doch vgl. 1 25 f. שָׁנִים: mit LXX, Pesch. GRÄTZ שָׁנִים שָׁנִים wie 7 15. לְהַחֲיִיתָ, mit hartem Wechsel des Subjekts, dürfte aus v. 19 sekundär wiederholt sein; LXX zeigt, dass in v. 19 f. allmählich nachgefüllt worden ist.

Den Eintritt der Flut datiert 7 6 11. 6 Gleichzeitigkeit zweier Thatsachen wird durch Coordination zweier Nominalsätze ausgedrückt; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 164a. Über מִיָּמַי s. zu 6 17. 11 Über das nachträgliche שָׁנָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134o. בְּשָׁבְעָה עֶשֶׂר: LXX am 27. (s. Exkurs 2). Der unterirdische Ocean findet sich auch im babylonisch-assyrischen Weltbild (JENSEN Kosmologie, s. o. S. 18). הָהֵם רָבָה: das artikellose הָהֵם hat das Attribut רָבָה auch sonst ohne Artikel bei sich; vgl. Am 7 4 Jes 51 10 Hes 31 7 Ps 36 7.

An v. 11 schliesst an 7 13—16^a. DILLMANN 127 vermisst vor v. 13 die Aufforderung Gottes an Noah in den Kasten zu gehen. Aber deren Platz wäre zwischen v. 6 und 11; v. 13 schliesst aufs engste an v. 11 an. Der Befehl, im gegebenen Augenblick in den Kasten zu gehen, steht schon 6 17 f.; dieser Augenblick ist der Anfang der Flut; diese kam allmählich, so dass Zeit blieb. Wichtiger als die Verumständung ist dieser Darstellung die genaue Datierung. Die Art und Weise, wie der Kasten bezogen wird, ist für P auch charakteristisch: an demselben Tag, an dem die Flut anfängt, geht Noah mit Familie in den Kasten und an demselben Tag auch die ungezählten Tiere — womöglich in geordnetem Zug, die Menschen an der Spitze. Diese Quelle ist um die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Vorgänge auffallend unbekümmert. 13 אִתָּם l. mit LXX, Pesch. אִתָּם; MT so 8 (16) 18. 14 הַחַיָּה wilde Säugetiere s. zu 1 24. כָּל־צִפּוֹר כָּל־כְּנָף om. LXX. 15 שָׁנִים שָׁנִים LXX + ἄρσεν καὶ

θῆλο. Über **כָּל־בְּשָׂר** und **כָּל־הַבְּשָׂר** 16^a s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 127 c, zur Sache s. o. zu 6 12. Unentbehrlich für P ist 17^a: v. 11 erzählt den Eintritt, v. 17^a das Zustandekommen der Flut. **יִם אֲרָבָעִים יוֹם** ist dann R oder Glosse. BUDDE 263f. meint, der Einsatz sei durch Verderbnis von **יָמִים** in **יוֹם** entstanden, da er **יָמִים** nach **מִבּוֹל** P selbst zuerkennt (S. 259 Anm 3).

Weiter gehört P 7 18—21. **וַיִּכְסּוּ 19 20: LXX וַיִּכְסּוּ 2) om. LXX. 20** Zum Akkus. des Masses s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 118h. **וַיִּכְסּוּ LXX v. 18 19** ἐπεκράτει, hier ὑψώθη = **גָּבְהוּ**. **הַהָרִים LXX** (nicht Luc.), Pesch. + **הַגְּבֻהִים** wie v. 19. In **21 תִּיהָ** wie in v. 14. **וְהָרַמְשׁ עַל־הָאָרֶץ** als Attribut zu **כָּל־בְּשָׂר**, also auch von den Vögeln gesagt, auffällig, steht v. 14 nur von den kriechenden Tieren, 1 28 wenigstens nur von den Landtieren, aber ganz wie hier auch 8 19 (sogar neben **רֶמֶשׁ** Gewürm, für das hier **שָׂרָץ שָׂרָץ** gebraucht wird). auch 9 2f. **אֲנִי** der Spezifikation GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119i. Über die Frage etwaigen Anteils von P an v. 22f. s. nachher bei J. Die erste Hälfte der Erzählung, das eigentliche Gericht schliesst **24** ab. Nach P steigt die Flut 150 Tage lang. Der Vers ist nicht an seinem Ort; was soll nach Fixierung des Höhepunkts v. 19f. die nochmalige Bemerkung, dass die Wasser zunehmen? und wozu ein weiteres Wachsen, nachdem der Höhepunkt v. 20 notiert und die Vernichtung alles Lebendigen konstatiert ist? Vgl. auch 8 3^b und Exkurs 2).

Nach Vollzug des Strafgerichts tritt das Erbarmen Gottes wieder in Kraft, in schöner Weise auch auf die Tiere in dem Kasten ausgedehnt, **8 1 2^a. 1** die ausdrückliche Nennung von Vögeln (LXX Pesch.) und Gewürm (LXX) zwischen **אֶף** und **אָרֶץ** hält BALL für sekundäre Erweiterung. GRÄTZ ergänzt nach Pesch. **וְאֵת־כָּל־הָעוֹף**. Die jetzige Anordnung v. 1^b 2^a statt der sachlich richtigeren v. 2^a 1^b hat R wohl behufs leichteren Zusammenschlusses mit v. 2^b 3^a vorgenommen (DILLMANN 146).

Die einzelnen Stadien des Rückgangs der Flut berichtet **8 3^b—5 13^a 14. 3^b** Ein Beharren der Flut auf der höchsten Höhe wird nicht angenommen, sondern mit Aufhören der Ursachen beginnt sofort der Rückgang (vgl. 7 24). Da die 150 Tage 7 24 schon genannt sind, so ist st. **מִקְצֵה הַיָּמִים וְג'** mit STRACK z. St. **וְג' מִקְצֵה הַיָּמִים** zu lesen (Art. wie Num 16 35), um so mehr da **מִקְצֵה** ausser Jer 50 26 stets temporal, **מִקְצֵה** im Hexat. nur Dtn 14 28 Jos 3 2 9 16 temporal, sonst lokal gebraucht wird, einmal Gen 47 21 bei J, sechsmal, Num 34 3 Jos 15 1 2 5 21 18 15, bei P. Im übrigen hinkt aber die Bemerkung über die 150 Tage unnötig und ungeschickt nach, zumal wenn die Reihenfolge v. 2^a 1^b hergestellt wird (s. u. Exkurs 2).

4 Statt des 17. hat LXX auch hier wie 7 11 den 27. Tag. Das Schiff sitzt auf **עַל הָרִי אֲרָרַט** auf einem der Berge des Landes Ararat; vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 o. Ararat (vgl. HbA 109f. auch 114f.) ist die armenische Landschaft zwischen dem Araxes und den Seen von Wan und Urmia. Pesch. und Targ. nennen dafür die südlich davon gelegenen Berge von Kardu, zwischen Tigris, oberem Zab und dem Wansee. Das stimmt mit BEROSSOS, der die gordyenischen Berge als Landungspunkt nennt (KAT² 53). Da Pesch. und Targ. schwerlich mit Rücksicht auf die babylonische Flutsage korrigiert haben, so ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass Pesch. und Targ. das ursprüngliche bieten, und Ararat Korrektur eines Bearbeiters ist.

der wusste, dass die armenischen Berge höher sind. Das bestätigt eine Notiz bei FIELD, wonach οἱ λοιποὶ dafür τῆς Ἀρμενίας haben, was nicht Übersetzung von אררט, sondern ein der Korrektur אררט parallel gehender Versuch geographischer Richtigestellung sein wird.

5 zu הָיָה הַלֹּהֶךְ וְחִסּוֹר vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 cu. Beachtet man das Tempo, in dem die Wasser sinken, so ist der Landungsberg ganz unverhältnismässig höher als die anderen gedacht. 13^a לְחַיֵּי-נָחָה mit LXX wie 7 11 + שָׁנָה.

Nachdem die Erde abgetrocknet ist 14, wird auf Befehl Gottes der Kasten verlassen 15—19. 17 knüpfen Sam., LXX, Pesch. durch וְ an v. 16 an. תַּיָּה allgemein *Tiere*, anders als 8 1; s. zu 1 24; der Begriff hat gleichen Umfang wie an dieser Stelle בְּשָׂר, vgl. zu 6 12. תַּיָּה הַחַיָּה קֶרֶב הַחַיָּה: warum die masoretische Tradition diese und sonst noch einige Ausnahmen macht, ist unbekannt (vgl. STADE Gr. § 120 Anm. 1). 19 תַּיָּה wieder anders als v. 17 vierfüssige *Tiere*. Über בְּלִרְמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ s. zu 7 21. לְמִשְׁפַּחַתַּיָּהָ an Stelle des ungebräuchlichen Plur. von מִין.

Den Abschluss der Flutgeschichte von P bildet der Bericht über den „Bund“ Gottes mit Noah und die nachflutliche Menschheit 9 1—17. 1, mutatis mutandis einfache Wiederholung von 1 28^a nur ohne וּכְבִשְׁתָּהּ, was übrigens LXX gelesen oder ergänzt hat, bedeutet also gegenüber der Unterbrechung der dort eingesetzten Ordnung eine restitutio in integrum. v. 2 verhält sich genau ebenso zu 1 28^b; v. 3 hingegen führt gegenüber 1 29 für die nachflutliche Menschheit die Fleischnahrung ein; nur fragt es sich, ob 1 29 ursprünglich ist (s. z. St.). 2 מוֹרְאָכֶם und חֲתָכֶם, Suff. für Genet. object. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 m. מִיַּת הָאָרֶץ s. zu 1 24. בְּכָל . . . וּבְכָל-: das בְּ, jedenfalls nicht distributiv, da kein Allgemeinbegriff voraus geht, kann mit LXX als Fortführung des עַל verstanden werden; DILLMANN 153 zieht es mit MT zu בְּיָדְכֶם נָתַנּוּ *samt allem* etc. *sind sie in eure Hand gegeben*; Pesch. hat הָאָרֶץ — בְּכָל wie LXX konstruiert, dagegen הַיָּם וְכַלְדַּנִּי als Subj. zu נָתַנּוּ gelesen; GRÄTZ schlägt statt בְּ beidemal וְ vor, und statt נָתַנּוּ nach Sam., LXX נָתַתִּי. בְּרִמְשׁ konstruiert wie

1 20. Über רִמְשׁ und רִמְשׁ 3 s. zu 7 21. נָתַתִּי wie 1 29. 4 בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ: בְּדָם נִפְשׁוֹ, entsprechend dem לְנִפְשׁוֹתֵיכֶם וְדָמְכֶם in v. 5. Das דָּמוֹ bei MT, nach BALL sekundär, lässt sich als erklärende Apposition zu נִפְשׁוֹ verstehen. Über den Zusammenhang von Seele und Blut s. Lev 17 11 14 Dtn 12 23. Das Blut darf nicht genossen werden, weil es zu Kultuszwecken vorbehalten ist.

לְנִפְשׁוֹתֵיכֶם ist exegetischer Genetiv: *euer eigenes*; über diesen Gebrauch von נִפְשׁ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 139 f. תַּיָּה *Tier* überhaupt s. zu 1 24. מִדְּאִישׁ אָחִיו: wie BUDDE 288 gezeigt hat, ist der Ausdruck nicht so schwierig als er aussieht: Sach 7 10 heisst רַעַת אִישׁ אָחִיו *gegenseitiger Schaden*; darnach ist אִישׁ אָחִיו eine erstarrte Formel, in der die ursprüngliche grammatikalische Beziehung der Teile, אִישׁ, Subj., אָחִיו Obj., so wenig mehr ins Bewusstsein tritt als bei unserem *einander*. Der Ausdruck heisst: gegenseitig will ich die Menschen für vergossenes Blut verantwortlich machen. Vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 139 f. 6 Statt יִשְׁפַךְ בְּדָם דָּמוֹ: יִשְׁפַךְ LXX ἀντι τοῦ αἵματος τὸ (mit Complut. und CHIRYS.) αὐτοῦ ἐξαχθῆσεται voraus בְּדָם דָּמוֹ יִשְׁפַךְ (בְּ wie II Sam 3 27). Für diese Lesart spricht,

dass v. 6^b nur das Dass nicht das Wie der Vergeltung begründet: das Blut eines Menschen kann Gott ja auch anders fordern. Der Ausdruck ist, auch wenn **בְּשָׂדֶם** gelesen wird, viel zu allgemein, als dass man etwas darüber sagen könnte, ob er von gerichtlichem Verfahren oder von Blutrache redet. Die Beziehung auf das göttliche Ebenbild ist in diesem Zusammenhang eigentümlich, wenn man den Sinn des Ausdrucks in 1 26ff. nimmt: es kann damit eigentlich nur begründet werden, dass Gott das Menschenblut fordert **מִיַּד-בְּלִי-הֵיָהּ**, v. 6^b greift also über v. 5^b 6^a zurück auf v. 5^a. 7 St. **וַיְרֵב** 2) l. mit BALL **וַיְרֵב**.

V. 7 wiederholt v. 1. Die Verbindung mit v. 6 durch den Zwischengedanken „nicht umbringen sondern fortpflanzen und vermehren sollen sich die Menschen, um die Erde anzufüllen“ DILLMANN 154 ist zu weit hergeholt: an ein bellum omnium contra omnes denkt der Zusammenhang nicht. Die Wiederholung legt den Verdacht nahe, dass Unterbrechung eines ursprünglichen Zusammenhangs durch einen Einsatz verwischt werden soll. 4-6 als sekundären Einsatz (vielleicht nicht einmal von nur einer Hand vgl. v. 6) anzusehen, legt noch anderes nahe. V. 8ff. redet von bedingungsloser Wiederherstellung der alten Ordnung; es lag nicht allzufern, sich auf Gegenleistungen der Menschen zu besinnen und solche nachträglich anzubringen. Dazu kommt die nicht bloss, aber gerne bei P^s sich findende lahme Einfügung durch **וְאֵל** (v. 4 5 vgl. Ex 31 13 Lev 23 29 Num 31 22f.), die missliche Anwendung von **וְעַלְמֵי אֱלֹהִים** und endlich, das schwerwiegendste, die Unterbrechung der Fiktion von P^s, dass vor Mose kein Opferkultus ausgeübt wird, durch das auch im Bewusstsein der Schule P (Lev 17 10-14; beachte v. 12 die ausdrückliche Beschränkung auf die Israeliten und die unter ihnen wohnenden Fremden; ferner Lev 3 17 7 26f.) mit dem Opferkultus aufs engste zusammenhängende Blutverbot. V. 4-6 enthält eines und berührt sich mit einem zweiten der für die Proselyten geltenden sieben noachischen Gebote der Synagoge (verboten: Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Blutschande, Raub, Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit, Genuss von Fleisch eines noch lebenden Tieres; vgl. HbA 1117, WEBER jüd. Theol.² 262f. SCHÜRER II 568f.). Es ist wahrscheinlich, dass die Verse die Proselytendisziplin religionsgeschichtlich begründen wollen. Zu der durch Einfügung von v. 4-6 veranlassenen Flickarbeit könnte auch v. 8 gehören; wenigstens allen unmittelbarer Anschluss von v. 9 an v. 3 wirkungsvoller; doch darf man P da nicht allzuviel zumuten; Markierung der Redeabschnitte durch derartige Einsätze zeigt auch Cap. 17. DILLMANN 154 hebt richtig hervor, dass Gott den Bund freiwillig, aus Gnaden (Jes 54 9) stiftet: da ist v. 4-6 eine kleinliche Verkläusulierung. Der Gedankengang ist also: zur Feststellung der Lebensbedingungen der neuen Menschheit, werden einmal die alten Schöpfungsordnungen bestätigt und dann versichert, dass eine Störung derselben, wie sie die Flut gebracht hat, künftig nicht mehr eintreten werde.

9 Zu **בְּרִית הַקַּיִם** s. zu 6 18. **בְּרִית** ist auch hier deutlich eine einseitige Verfügung Gottes, die das Verhältnis Gottes zu den Menschen (**אֲתֵכֶם** v. 9ff., **וְגִבְיֵי וּבְיִנְיָם** v. 12ff.) und in diesem Fall auch noch zu den Tieren festsetzt; sogar das, ob der Mensch auf diesen Willen Gottes eingeht oder nicht, kommt hier nicht in Betracht: auf die **בְּרִית**, dass fortan keine Flut mehr kommen soll, hat der menschliche Wille keine Beziehung; **בְּרִית** ist hier also Vereinbarung höchstens insofern, als Gott dem Menschen mitteilt, was künftig die Ordnungen sind, innerhalb deren er lebt. 10 **נֶבֶשׂ הַחַיָּה** wie 1 21 s. z. St.

V. 10^b scheint überfüllt: **חַיַּת הָאָרֶץ** Tiere überhaupt steht unmittelbar vorher v. 10^a für wilde Tiere. Nun heisst bei P **חַיַּת הָאָרֶץ** 1 30 9 20 vierfüssige Tiere, 1 24 25 9 10^a wilde Tiere, für Tiere überhaupt ist 9 10^b der einzige Beleg. Das alles wäre an sich kein Beweis, P hat **חַיָּה** ja auch in drei Bedeutungen. Aber ein Wechsel der Bedeutung innerhalb desselben Satzes geht über das mit der Genauigkeit von P vereinbare Mass der Freiheit hinaus. Die Worte **חַיַּת הָאָרֶץ** hat LXX nicht gelesen. Als weiterer Hinweis auf

Schwanken des Textes ist zu nennen die Verwirrung in den Präpositionen bei den Verss.: LXX hat st. בְּכָל gelesen וְאֶת־כָּל , st. מִכָּל dann בְּכָל , d. h. LXX verlässt bei חַיֵּי הָאָרֶץ 1) die Specificierung und koordiniert, ganz unlogisch, חַיֵּי הָאָרֶץ mit $\text{כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה}$ und ebenso unlogisch wird dann wieder $\text{כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה}$ als Specificierung an חַיֵּי הָאָרֶץ angehängt; alles ist verwischt bei Pesch. (übrigens מִכָּל vorausgesetzt). Der jetzige Text ist eine ungeschickte sekundäre Präzisierung. Die einfachste Verbesserung wird sein, mit LXX vor allem לְכָל חַיֵּי הָאָרֶץ zu streichen. Die Worte $\text{כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה}$ (zur Konstr. von נֶפֶשׁ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 h) umfassen Menschen und Tiere, gemäss der Gewohnheit von P, nach einer specificierten Aufzählung noch eine zusammenfassende Formel anzubringen; das מִן vor לְכָל ist unbrauchbar; das מִן ist als Dittographie des מִן fin. von אֲתָכֶם zu streichen; die Anfügung der Apposition ohne Wiederholung der Präposition hat keine Schwierigkeit (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 h), war vielleicht sogar beabsichtigt, um Verbindung der Worte mit dem unmittelbar vorangehenden אֲתָכֶם auszuschliessen.

11 Über $\text{כָּל־} \dots \text{לֹא}$ *gar kein* s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152 b; über מִן zur Einführung der wirkenden Ursache ib. § 121 f. 12–17 wird zur Berith noch ein Zeichen hinzugefügt; dem entsprechend, dass die Berith eine einseitig von Gott getroffene Ordnung ist, besteht das Bundeszeichen nicht in einem von Menschen zu beobachtenden religiösen Gebrauch (gegen m. Hexat. 364f.), sondern in einer Naturerscheinung, von der angenommen wird, dass sie vor der Flut nicht da war, sondern erst der neuen Ordnung angehört. Über die Bedeutung dieses Zeichens s. nachher zu Cap. 17. 13 נֹתַתִּי wie v. 3; beachte das Perf. consec. וְהִיָּתָה und וְהָיָה 14. Vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 y. Über die Aussprache בְּעֵנִי s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 52 d; über das Schema etymologicum עֵנַן עֵנַן ib. § 117 r. Zur Konstruktion des Bedingungssatzes 14f. mit Perf. consec. in Vorder- und Nachsatz vgl. ib. § 159 g; der Nachsatz beginnt mit וְנִכְרַתִּי . 15 und 16: כָּל־בֶּשָׂר ist hier nicht wie in diesen Formeln specificierend, da בֶּשָׂר übergeordneter Begriff ist. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 t nimmt die Worte als einfache Apposition; man wird an das בֶּשָׂר *essentiae* denken müssen *bestehend in allerlei Fleisch*; s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 i.

16, eine höchst überflüssige Wiederholung von v. 15, hebt sich auch formell aus seiner Umgebung ab: vorher und nachher redet Gott von sich immer in der ersten Person, hier ganz unvermittelt in der dritten. Dann wird נֶפֶשׁ חַיָּה hier anders gebraucht als sonst in P, wo נֶפֶשׁ חַיָּה überall tierische Lebewesen bedeutet vgl. 1 20 21 24 30 9 10 12 15, nämlich Menschen und Tiere zusammenfassend, wie bei J 2 7 (in 2 19 Glosse 1); vgl. auch וְנִכְרַתִּיהָ v. 14^b und וְרָאִיתִיהָ v. 16. Der Text ist nicht recht klar (vgl. auch in v. 11 מִי הַמִּבּוּל , wie P sonst nicht sagt). Ob aber hier die andere Quelle hereinspielt (s. nachher bei J die Frage, ob der Regenbogen in dieser Quelle sich fand), oder ob, worauf v. 4–6 führt, eine Superredaktion stattgefunden hat, ist nicht deutlich.

Den Schluss des Flutberichts von P bildet die Notiz über den Rest des Lebens und die gesamte Lebensdauer Noahs 9 28 29. Die Berechnung ist so: die Flut beginnt in dem Jahr, in dem Noah ins 600. Jahr ging, bei Ende der Flut war Noah 600 Jahre 1 Monat 26 Tage alt; vom Neujahr an, das in die Zeit der Flut fiel, lebte er noch 350 Jahre.

Hauptmomente, Zeitrechnung und Geist der Fluterzählung nach P.

1) Die Hauptmomente der Fluterzählung von P sind folgende. Das in der Genealogie Cap. 5 mehr angedeutete als geschilderte sittliche Verderben der ersten

Menschheit wird allgemein und erreicht einen Höhepunkt, der das Gericht Gottes herausfordert. Eine Ausnahme macht Noah. Deshalb nimmt Gott ihn und seine Familie von dem Gericht aus, damit zugleich die Erhaltung der menschlichen Gattung sichernd. Da von der grossen Flut, die das Gericht vollzieht, auch die Tierwelt betroffen wird, heisst Gott den Noah Fürsorge für Erhaltung jeder Art treffen, damit nicht da ein wichtiger Teil des Schöpfungswerks zurückgenommen werde. Gott giebt dem Noah genaue Vorschriften für den Bau des rettenden Fahrzeugs, vergisst auch nicht ihm einzuschärfen, dass er sich mit Proviant versehen soll — man vermisst hier höchstens die Angabe, wie lange die Flut dauern soll; das hätte Noah eigentlich wissen müssen, um das nötige Mass von Vorräten abzuschätzen (6 9–21). Noah trifft die ihm gebotenen Vorbereitungen (6 23); in seinem 600. Lebensjahr tritt die Flut ein (7 6); der Tag ist genau datiert (7 11). Die Flut entsteht dadurch, dass die Wasser unter der Erde und die Wasser über der Himmelsveste durchbrechen (ib.). Mit Eintritt der Flut bezieht Noah sein Fahrzeug. Die Wasser nehmen zu, bis sie 15 Ellen über die höchsten Bergspitzen weggehen (7 13^a—16^a 18–20). Das Gericht ist ein vollständiges: es kommt alles um, was auf dem Lande lebt, Menschen und Tiere. Auf 150 Tage giebt P die Zeit des Steigens der Wasser an; in dieser Zeit ist auch das Gericht vollzogen. Dann gedenkt Gott der Menschen und Tiere im Fahrzeug Noahs (8 1^a). Die Durchbrüche der oberen und unteren Wasser schliessen sich; damit hört weiteres Zunehmen der Flut auf (8 2^a); dazu lässt Gott einen trocknenden Wind wehen, so dass nach 150 Tagen die Gewässer wieder fallen. Das Fahrzeug sitzt auf. Auch dafür wird das Tagesdatum mitgeteilt. Immer weiter sinkt das Wasser, bis es gänzlich versiegt ist; auch davon weiss P das Tagesdatum (8 3^b–5 13^a 14). Jetzt giebt Gott den Befehl, das rettende Fahrzeug zu räumen, damit die Tiere sich wieder vermehren können (v. 15–17). Noah führt den Befehl aus (v. 18 f.). Damit ist für die Tierwelt die ihnen bei der Schöpfung angewiesene, durch die Flut unterbrochene Daseinsweise wieder hergestellt. In besonders feierlicher Weise erfolgt die restitutio in integrum für die Menschen: Gott erneuert den Schöpfungssegen (9 1–3), noch mehr, er verspricht feierlich, dass ein solches Verteilungsgericht nicht wieder kommen werde und als Garantie für die Menschen ordnet er an, dass künftig wenn Gewölk aufsteigt, der Regenbogen in Erscheinung treten soll, ihm selbst zur Erinnerung an das dem Noah und seinen Söhnen gegebene Versprechen (9 8–17).

Das ist ein klarer, guter Zusammenhang. Eine bewegte Erzählung ist es nicht. Es fehlt ein persönliches Handeln Noahs: von seiner Persönlichkeit wird nur gesagt, dass er ein frommer, gottesfürchtiger Mann war und deshalb vom Gericht ausgenommen wurde; sein Handeln ist bis ins einzelne von unmittelbaren Befehlen Gottes, in einem Fall (7 6 11 13) vom Zwang der Ereignisse diktiert; eigenes Überlegen wird ihm erspart. Das giebt der Erzählung etwas steifes, starres, unleugbar zugleich etwas feierliches: es ist „heilige“ Geschichte handgreiflicher Art.

2) Eine Schwierigkeit macht die Zeitrechnung. LXX vertritt mit der Korrektur von 7 11 84, 27. Tag st. 17. mit Rücksicht auf den 27. von MT in 8 14, die exegetische Tradition, dass die Flut genau ein Jahr, im Sinn von LXX natürlich ein Sonnenjahr von 365 Tagen, gedauert hat. Bei MT beginnt die Flut am 17. Tag des 2. Monats, ist das Jahr darauf am 27. Tag des 2. Monats zu Ende. Dieser 27. Tag ist jedenfalls noch zur Flut gerechnet, ob nun Noah noch vor ihm oder wohl am 28. das Fahrzeug verlassen hat. Die Flut dauert bei MT also ein Jahr und 11 Tage. Da die Urgeschichte sonst mit ganzen Jahren rechnet (z. B. 9 23 f.), so ist es das nächstliegende, P habe, zugleich um der Urgeschichte einen archaischen Anstrich zu geben, für sie Mondjahre, mit 12 Monaten zu 29 Tagen 12 Stunden 44 Minuten also 354 Tagen zu Grund gelegt, für die Flut aber ein Sonnenjahr angenommen, daher zum Mondjahr noch 11 Tage hinzugefügt. Dabei wird aber die Datierung der einzelnen Flutmomente unklar. Am 17. Tag des 7. Monats sitzt das Fahrzeug auf; bei Mondmonaten ist das der 147. oder 148. Tag, während nach 7 24 8 3^b das Wasser 150 Tage lang steigt. DILLMANN 129 f. nimmt nach dem Vorgang von EWALD und SCHRADER an, dass in diesen 150 Tagen der Rest einer die Flut auf $2 \times 150 \text{ Tage} = 10 \text{ Monaten}$ zu 30 Tagen ansetzenden Berechnung steckt und findet

eine Spur derselben in dem ersten Absatz der Abnahme vom 17. des 7. Monats bis 1. des 10. Monats (8 4 5), was rund 75 Tage, die Hälfte der 150 beträgt. DILLMANN (und ähnlich REUSS III 226) ist überzeugt, dass die 8 13 zum Vorschein kommende Berechnung eine sekundäre Korrektur ist.

Die Ursprünglichkeit und Einheitlichkeit der jetzigen Datierungen hat BUDDÉ 273 zu halten versucht: er nimmt an, dass überall mit runden Zahlen gerechnet sei; der Erzähler hat drei Vorgänge unterschieden, Steigen, Sinken, Trocknen; für das Trocknen hat er 2 Monate reserviert; dabei ist in Erwägung gezogen, dass das Wasser langsamer geht als kommt, und so das Steigen genau auf 150 Tage, das Sinken auf etwas mehr, auf 150 Tage und den Rest des 7. Monats berechnet worden; das Sinken wurde in zwei Abschnitte zerlegt, deren erster die Erde als solche, d. h. ihre Berge (doch vgl. אֶרֶץ הַיָּבֵשׁ) zum Vorschein kommen, der zweite sie wieder in der alten Gestalt hervortreten lässt. Dem zweiten Vorgang wurde die grössere Hälfte der Zeit, 3 Monate eingeräumt (von 1. X bis 1. I); der Rest blieb für das Trocknen.

Die grundlegenden Erwägungen des Erzählers mögen dieser Art gewesen sein, aber seine rechnerische Operation ist damit kaum klargelegt. Es bleibt die Schwierigkeit, dass allem nach für die ganze Dauer ein Sonnenjahr, 12 Mondmonate und 11 Tage, zu Grund gelegt ist. Die 150 Tage passen dazu aber nicht. Nun wird aber in der zweiten Hälfte nicht mehr mit runden Zahlen operiert, sondern genau datiert; auch die Gesamtdauer der Flut wird in keiner runden Zahl ausgedrückt. Da ist eine solche Angabe in Bausch und Bogen im ersten Abschnitt auffallend. Die Sätze mit den 150 Tagen, 7 24 und 8 3^b sind nun nicht nur sehr unnötig — die Ausrechnung der runden Summe 17. II bis 17. VII ist kein Bedürfnis —, sondern auch im Zusammenhang von P misslich untergebracht. Es lässt sich denken, dass R diese ungefähre Rechnung angestellt hat, weil gegenüber den Datierungen von P (7 11 8 4 5 13 14) die andersartigen Bestimmungen von J (40 Tage lang) in auffallender Weise abstachen: da lag es nahe die Angaben der andern Quelle ähnlich auszudrücken. Dass er damit eine Hauptdifferenz beider nur deutlicher machte, kam ihm nicht in den Sinn, da er die 40 Tage von J ohnehin in die grösseren Zeiträume von P einfügte. Wenn die 150 Tage eine Leistung von R sind, so sind sie zugleich ein Beweis, wie wenig genau dieser die Details seiner Quellen aufgefasst hat, was ja übrigens die Voraussetzung seiner ganzen Arbeit ist.

Die Motive für die Datierungen von P sind nicht klar. Doch lässt sich vielleicht entscheiden, in welche Jahreszeit der Anfang der Flut verlegt ist. Der alte Jahresanfang fällt in den Herbst; die Festgesetzgebung von P zählt die Monate vom Frühjahr an, sieht aber diese Zählung als Neuordnung des Mose an (Ex 12 2), setzt somit für die Zeit vor Mose die alte Zählung voraus; der 2. Monat der Flutgeschichte ist dann der 2. Herbstmonat, Marchešwan, in dem in Palästina die Regenzeit beginnt (DILLMANN 130f.). Für die Wahl des 17. Tages hat BACON (bei DILLMANN 131) eine Vermutung vorgetragen: J hat eine Vorbereitung von 47 Tagen gehabt, 40 Tage zum Bau des Kastens, 7 Tage (7 4) zur Verbringung der Tiere in denselben; darnach meint BACON habe P die Flut am 47. Tag des Jahrs eintreten lassen. Das wäre einer der stärksten Beweise der Abhängigkeit dieser Quelle von J; aber selbst angenommen, die Annahme der 40 Tage für den Bau sei eine zutreffende Vermutung, so will es doch nicht einleuchten, dass P im Ganzen von der Berechnung von J sich völlig emancipiert, im Detail sich sklavisch an J gebunden habe. Man wird besser auf die Einsicht in die Motive dieser Datierungen verzichten.

3) Der Flutbericht ist die zweite ausführliche Erzählung von P. Der Grund für eingehende Berichterstattung liegt einfach in der Wichtigkeit des Ereignisses und der sich daran anschliessenden Berith Gottes. Die Annahme, die Ausführlichkeit erkläre sich aus dem Absehen auf eine der ganzen Menschheit geltende gesetzliche Forderung (vgl. m. Hexat. 359), fällt weg, wenn 9 4–6 ein sekundärer Einsatz ist. Ein religiöses Verhältnis neuer Art schafft diese Berith dann nicht; ohnehin bezieht sie sich nicht bloss auf die Menschen, sondern auch auf die Tiere.

Ausdrücklich ist festzustellen, dass P für Noah und seine Zeit einen Kultus nicht voraussetzt: es wird kein Opfer nach der Flut dargebracht und kann keines dargebracht

werden, da Noah auch von den opferbaren Tieren nur je ein Paar gerettet hat; da eine Fortpflanzung während der Flut augenscheinlich nicht stattgefunden hat (8 17), so hätte ein Opfer nach dem Auszug eine wertvolle Tiergattung ausgerettet.

Der theologische Geist des Abschnitts ist der von Gen 1. Die handelnde Gottheit ist der absolute, überweltliche, allmächtig waltende Gott. Als Grundsätze seines Waltens kommen zur Geltung gegenüber der sündigen Menschheit die im Strafgericht sich äussernde Heiligkeit, gegenüber Noah die Gerechtigkeit, die sich huldreich und hilfreich erweist gegen den frommen, rechtschaffenen Mann; seine Schöpferehre wahrt Gott darin, dass er vom Strafgericht die Menschen- und Tierwelt nicht ausgerottet werden lässt, also seine Schöpfung nicht zurücknimmt; auch scheint die Güte Gottes durch, der sich aller seiner Werke erbarmt (8 1). Die Durchführung dieses Gottesbegriffs geht aber, wie Gen 1, doch nicht soweit, dass nicht auch das Stratum einer andersartigen Sage durchscheinen würde: der Regenbogen ist doch wahrscheinlich ursprünglich der Kriegsbogen des Pfeile (Blitze) schiessenden Gottes; wenn der Bogen in den Wolken erscheint, so ist das ein Zeichen, dass das Wetter vorüber, der feindliche Gott wieder versöhnt ist (s. auch Ps 7 13 f. Hab 3 9 11 Thr 2 4 3 12 f.; vgl. DILLMANN 155 f., WELLM. Prol. 328 A, HbA 1289). Es ist ja selbstverständlich, dass diese Vorstellung P nicht mehr geläufig war. Aber das schöne Bundeszeichen geht auch nicht ohne Rest in seinen Gottesbegriff auf: der Gott, der sich durch den Regenbogen erst muss daran erinnern lassen, dass er versprochen hat, nicht im Zorn die Erde zu vernichten, das ist nicht der Gott, der aus heiliger Entrüstung die Flut hereinbrechen liess und Sorge trug, dass nicht der Gerechte mit weggerafft und die Schöpfung der lebendigen Wesen rückgängig gemacht würde.

b) Die Flut nach J.

Vom Flutbericht nach J fehlt der Kopf, denn 6 5-8 setzt eine jetzt fehlende Schilderung der sittlichen Entartung des Menschengeschlechts voraus. Offenbar ist sie durch 6 1-4 verdrängt worden. Auch wird Noah v. 8 in einer Weise genannt, dass man eine vorangehende Mitteilung über ihn und seine Sonderstellung annehmen muss.

Gegenüber der Darstellung von P fällt auf, wie lebhaft hier Jahwe von den Dingen bewegt wird 5 6. Die Wahrnehmung, dass die Menschen durchaus böse sind, regt Gott auf: er bereut, sie geschaffen zu haben, und ist tief bekümmert; ein Wüten blinden Zorns ist das nicht; Gott ringt sich sozusagen den Entschluss ab (v. 7) die Menschen zu vertilgen, mit Ausnahme des Noah, der als Ausnahme Gnade findet (v. 8 7 1). Die Anthropopathismen bleiben in den Grenzen eines geistigen Gottesbegriffs: auch der Gott der Flutgeschichte von J oft ein überweltlicher nach ethischen Motiven handelnder Gott; gerade die anthropopathische Schilderung stellt diese Motive heraus.

7 ist deutlich überfüllt: הַשָּׁמַיִם — מַאֲרָם, eine Specificierung im Geschmack von P (vgl. v. 20), ist in den Text plump und unlogisch eingeführt, denn specificiert wird so הָאָרֶץ. Das darf man J nicht zutrauen; das ist Leistung einer ohne grosse Pünktlichkeit nivellierenden Redaktion (BUDDÉ 250). Von derselben Herkunft ist אֲשֶׁר בְּרָאֲתִי, da J v. 6 7^b 7 4 עָשָׂה sagt. Die vorhergehende singularische Konstruktion des Kollektivums הָאָרֶץ (vgl. לְבַו v. 5) legt die Änderung von עָשִׂיתָם in עָשִׂיתִי nahe (BUDDÉ 251).

8 הַמַּצְאָה הֵן ist nicht dogmatisch zuzuspitzen; der bei J viel und nicht bloss für das Verhältnis eines Menschen zu Gott gebrauchte Ausdruck (vgl. z. B. 30 27 32 6 33 8 10 15) bedeutet einfach *die Gunst von jemand erwerben, bei jemand in Gunst stehen, etwas gelten*. Die Gründe dafür können sehr verschieden sein; die Gunst Gottes hängt an der ethischen Beschaffenheit eines Menschen.

Zwischen 6 8 und dem nächsten Stück aus J 7 1—5 ist eine Lücke. Ausgefallen ist jedenfalls der Befehl Jahwes an Noah, ein Fahrzeug zu bauen, und die Ausführung dieses Befehls, vermutlich auch eine Beschreibung des Fahrzeugs; wenigstens wird die Erwähnung des in dem Kasten angebrachten Fensters auf eine vorangehende detaillierte Beschreibung hinweisen. Wenn bei P Gott dem Noah sagt, was bevorstehe (6 13—17), warum und wozu er also den Kasten bauen soll, so hat BUDE 256 Anm. 1 Gründe dafür beigebracht, dass bei J mit dem Befehl des Baus eine Mitteilung über den Zweck nicht verbunden war, dass Jahwe von Noah blinden Gehorsam verlangt; das ergäbe ein Seitenstück zur Paradiesgeschichte. In der That erhält Noah 7 4 eine Aufklärung, die eine frühere nicht voraussetzt; auch die Steigerung des Urteils über Noah 7 1^b gegenüber 6 8 legt es nahe, dass Noahs Gerechtigkeit inzwischen sich durch eine besondere That des Gehorsams bewährt hat. Wenn BUDE endlich Übereinstimmung mit dem babylon. Flutbericht in diesem Punkt geltend macht, so verbietet die Lückenhaftigkeit des keilinschriftlichen Textes an dieser Stelle eine bestimmte Vermutung; die Worte *denk an dein Leben* und *rette dein Leben* (ZIMMERN bei GUNKEL Z. 23 24, JENSEN Z. 20 21) besagen dort eher, dass Šitnapištim - Atrahasis weiss, dass eine Katastrophe bevorsteht, dazu passt auch seine Angst nach Eintritt des festgesetzten Zeichens (JENSEN 82—88, ZIMMERN l. c. 86—92), auch seine Ausrede für den Schiffsbau gegenüber den Leuten von Šurippak (JENSEN 30 ff., ZIMMERN 33 ff.).

7 1—5 7—9 erzählt die letzten Vorbereitungen vor dem Eintritt der Flut: den Befehl Jahwes, das Fahrzeug zu beziehen und die Ausführung des Befehls.

1 אֶתָּךְ vorangestellt: *dich*, als eine Ausnahme. 2 Die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, ein Beweis, dass „levitische“ Begriffe J geläufig sind, ist für die religionsgeschichtliche Auffassung dieser Quelle charakteristisch. Wie Kain und Abel, so übt auch Noah den Kult in israelitischer Weise aus. P hat alles das auf die Zeit des Mose aufgespart. Entsprechend dem שְׁבָעָה שְׁבָעָה liest GRÄTZ wie 6 20 auch hier שְׁנַיִם שְׁנַיִם. Im Sinn macht das keinen Unterschied aus: von den unreinen Tieren je ein Paar. Gegenüber dem einfachen שְׁנַיִם erklärt DILLMANN 143 שְׁבָעָה שְׁבָעָה als 7 Paare und beruft sich für diese Deutung auf das ausdrücklich hinzugefügte אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ; STRACK vermutet ansprechend je 3 Paare + 1 zum Opfer überschüssiges männliches Tier.

In 3 ist der Text auf jeden Fall redaktionell alteriert; LXX und Pesch. haben mehr gelesen als MT bietet: מְעוֹף הַשָּׁמַיִם (Pesch. מְהַעוֹף) nach הַמָּהוּר, LXX ausserdem zwischen a und b και ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ κατὰρῶν δύο δύο ἄρσεν και θήλυ; bei MT selbst verrät sich die Hand von R in וְכָר וּנְקֵבָה. BUDE und KUENEN weisen v. 3^a ganz an R und schliessen v. 3^b unmittelbar an v. 2 an, BUDE 257 mit der Begründung, dass בְּהֵמָה in v. 2 die Tiere insgesamt umfassen kann, so z. B. Ex 8 13 f. (P) 9 9 (P) 22 25 (J und E) Jer 32 43 33 10 12 36 29 Ps 36 7. Weist man mit KAUTZSCH-SOCIN nur וְכָר וּנְקֵבָה an R, so bleibt v. 3^a sachlich unrichtig: 7 Stück oder 7 Paare von allen Vogelarten ist gegen v. 2; die Aufnahme nur reiner Vögel, an sich schon unwahrscheinlich, ist durch den Raben in 8 7 ausgeschlossen. Es ist daher das wahrscheinlichste, dass unter dem Einfluss von P eine allmähliche Auffüllung des Textes stattgefunden hat — LXX und Pesch. zeigen Fortschritte —, dass daher v. 3^a ganz Redaktionsarbeit ist. Umgekehrt nimmt BALL für MT einen Ausfall an und ergänzt nach LXX, dabei nur וְכָר וּנְקֵבָה R zuweisend; aber warum hat R dann in v. 2 אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ gelassen?

Auch J hat 3^b den grossen Gesichtspunkt, dass Jahwe seine Schöpfung nicht will zu Grund gehen lassen. חַיִּיתָ gegenüber הַחַיִּיִּת bei P 6 20 s. o. S. 68.

4 לְמִיָּם: über לְ zur Bezeichnung der Zeitfrist s. GES.-BUHL לְ B 2. מִמָּטָר Part. im Nominalsatz mit futurischer Bedeutung, vgl. GES.-

KAUTZSCH²⁶ § 116 p, auch § 112 t. Die Vorgänge verlaufen bei J auch in Nebenzügen als ein menschliches Handeln: während bei P der Kasten in unmöglich kurzer Zeit bezogen wird (7 11 13-15), hat Noah hier zu diesem mühsamen Geschäft 7 Tage Zeit. Die Ursache der Flut ist bei J eine natürliche: ein vierzigstägiger Regen. יָקִים, nach BARTH 124c für קִים von קִים, erklärt STADE Gr. § 259 als eine Bildung durch vorgesetztes Jod.

Auch in 7-9 hat R eingegriffen. An Stelle des קִלְבֵּיתָהּ v. 1 steht v. 7 eine Spezifikation der Familie Noahs wie bei P 6 18 7 13 8 16 28. Man könnte zwar sagen, die kurze Formel 7 1 werde im Munde Gottes gebraucht, in der Erzählung von J sei eine Aufzählung möglich; aber selbst wenn das *Haus Noahs* auch im Sinn von J sich auf Weib, Söhne und Schwiegertöchter beschränkt und nicht auch die Sklaven umfasst (wie 50 4), woran die schwere Arbeit der Verbringung der Tiere in den Kasten denken liesse, der Zusatz von אָתָּו ist Sprachgebrauch von P (s. m. Hexat. 341), in diesem Fall Zeichen von R. In v. 8 weist die Spezifikation, vorab das pedantische רַמַּשׁ רַמַּשׁ auf Bereicherung des Textes hin; auch das אֵינֶנָּה מְהֵרָה gegen 7 2 ist vielleicht anzuführen. Sodann weist in v. 9^a das uneingeschränkte שָׁנִים שָׁנִים sachlich, וְזָר יִנְקָה, sprachlich auf P; in v. 9^b steht אֲלֵהִים, doch haben Pesch., Targ., Vulg. (letztere nach LXX-Cdd., KAUTZSCH-Socin Anm. 30) יְהוָה gelesen. Da aus P der Einzug in den Kasten v. 13-16 mitgeteilt ist, so hat P an diesen Versen keinen Anteil. BUDE 260f. meint, die Verbringung der Tiere in den Kasten sei schon in v. 5 enthalten und hält v. 8 9 für eine Komposition von R; auch BALL weist die beiden Verse an R. Nur hatte R keinen Anlass, eine unnötige Dublette zu v. 13-16 zu schaffen. Es ist daher gründliche Umgestaltung von J-Text durch R anzunehmen. Auch Umstellung der Reihenfolge der Verse gehört dazu: innerhalb der 7 Tage bringt Noah natürlicherweise zuerst die Tiere in den Kasten (ersetzt durch v. 8 f.), dann geht er selbst mit den Seinigen hinein, v. 7. Die andere Reihenfolge im Befehl Jahwes v. 1 ff. ist begründet: die Hauptsache ist die Rettung Noahs, die steht voran, die der Tiere erfolgt im Zusammenhang damit.

Diese Umstellung ist um so wahrscheinlicher, als R auch 10 aus dem ursprünglichen Ort entfernt hat: Noah wird erst in den Kasten gegangen sein, als es nötig wurde; die natürliche Reihenfolge ist also v. 5, das durch v. 8 9 verdrängte, v. 10, v. 7. Der Grund der Umstellung durch R lässt sich denken: bei der Reihenfolge v. 10 v. 7 war die Dublette zu v. 11 13 allzuhart; die Reihenfolge v. 7 10 11 13 macht die Sache erträglicher: v. 10 berichtet jetzt das Faktum, v. 11 Datum und nähere Umstände; v. 12 konnte R als Folge von v. 11^b ansehen. Zum weiteren Ausgleich mit P hat R sodann den Bericht von J, dass Noah zunächst die Tiere in den Kasten verbrachte und dann nach Eintritt der Flut selbst hineinging, nach der Darstellung bei P zurechtgerückt und dabei, wie er schon v. 2 f. bei den Tieren sich zu Verbesserungen veranlasst gesehen hatte, ausgiebig in den Text eingegriffen.

7 Zu המבול s. o. S. 69. 8 St. וְכֵן haben LXX, Pesch. וּמִבֵּל. 10 לְ יָמִים עוֹד שְׁבַעַת אֲנִי וְלִשְׁבַעַת הַיָּמִים v. 4 Als analoge Wendungen vgl. לְשָׁנִים לְשָׁנִים II Sam 11 1, לְשָׁנִים לְשָׁנִים II Sam 13 23.

Die Beschreibung der Flut aus J ist enthalten in 7 12 16^b 17^b 22 23. Es liegt auf der Hand, dass 16^b zwischen v. 12 und 17 schlecht steht. Die Bemerkung schliesst den Einzug in den Kasten ab, gehört also zwischen v. 7 und 12; R hat auch hier dem Zusammenhang von P angepasst. KLOSTERMANN, neue Kirchl. Zeitschr. I 717 vermutet יהוה sei Glosse (von R?), das ursprüngliche Subjekt sei Noah gewesen. Das wird um so wahrscheinlicher, wenn v. 12 an v. 7 angeschlossen wird. Dafür spricht ausserdem die Analogie der babylon. Flutsage (JENSEN 89 84; ZIMMERN bei GUNKEL 93 88). 12 גָּשָׁם *Platzregen*, stärker als מָטָר. Trotz den 40 Tagen ist 17^a in P unentbehrlich (s. o. S. 72). J gehört 17^b.

In 22 23 liegt wieder kein einfacher Text vor. In 22 ist der überladene Ausdruck **נִשְׁמַת רִיחַ תַּיִם** aus J **נִשְׁמַת רִיחַ תַּיִם** 27 und P **רִיחַ תַּיִם** 6 17 7 15 zusammengesetzt; sonst weist auf J **מָתוּ** st. **נָוַע** bei P 6 17 7 21, **הָרָבָה** st. **יִגְשָׁה** bei P (s. o. S. 68); das **מִכָּל** ist wie 6 2^b zu nehmen. Für P ist aber nach v. 21 auch noch eine zusammenhängende Formulierung zu erwarten, wie 6 19 20 (BUDE 265); es liegt also hier einer der Fälle vor, wo R die Quellen nicht mosaikartig ineinandergesetzt, sondern, was nahes Zusammentreffen des Wortlauts erlaubt haben mag, verschmolzen hat. 23 nimmt die 6 5 ff. 7 4 vorangestellte religiöse Beleuchtung wieder auf; das ist bei J nötig, da hier vorher v. 12 die Flut als Naturereignis beschrieb; Zeichen von J ist **יָקוּם**. Nach **וַיִּמָּח** ist einzusetzen **וַיְהִי** (BUDE 265). Nach v. 4 nimmt BUDE 266 an, J habe ursprünglich geschrieben **קָל־הַיָּקוּם** **אֲשֶׁר עָשָׂה מֵעַל־פְּנֵי הַהָרָבָה**. Die Worte **הָאָרֶץ** — **מֵאָרֶם** darf man wie 6 7 auch hier nicht J zuzumuten; sie fallen auf Rechnung des im Geschmack von P, 6 20 7 14 21 8 17 19, schreibenden R. V. 23^b ist wieder eine für J und P gleich notwendige Notiz, also wohl ein Text wie v. 22 (nach BALL P). BACON 112 Anm.* schlägt vor, v. 22 nach v. 23 einzusetzen; ein zwingender Grund hierfür ist nicht ersichtlich.

Die nächsten Stücke aus J sind 8 2^b (vgl. 7 12) 3^a 6—12 13^b, die Schilderung des Rückgangs und Verschwindens der Flut. 2^b hat keinen Anschluss an das letzte Stück aus J. Den Übergang bildete möglicherweise auch in J die Äusserung des Entschlusses Jahwes, dem Gericht Einhalt zu thun. Meist wird angenommen, dass auch die Zeitbestimmung 6^a vor v. 2^b stand; R mag sie an den jetzigen Ort gebracht haben um die Differenz in der Zeitberechnung von J und P zu vertuschen; jetzt verschwinden die 40 Tage in dem grösseren Zeitraum von P (BUDE 268). Zu **וַיִּשְׁבוּ . . . הַלֹּוֹךְ וְשׁוֹב** in 3^a, wie 12 9 (J) vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 u. Wenn v. 6^a vor v. 2^b gehört, so wird die Auslassung zwischen v. 3^a und 6^b doppelt fühlbar: die Veranlassung zum Öffnen des Fensters wird das aus J nicht mitgeteilte Aufsitzen des Kastens gewesen sein (WELLHAUSEN Comp. 6; BUDE 268). Das Aussenden der Vögel 6^b—12 wird von BUDE 269 richtig dahin gedeutet: der Kasten sitzt auf einer Bergspitze in schwindelnder Höhe, das Fenster ist im Dach, so dass Noah beim Öffnen nur den Himmel sieht; diese Lage giebt ihm das Aussenden der Vögel ein. Im jetzigen Text sendet Noah zuerst einen Raben aus, 7. Der Artikel **הָעֶרֶב** ist unverfänglich (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 r) und giebt zu der Annahme einer dritten Quelle, nach der Noah nur einen Raben und eine Taube mitgenommen hätte, kein Recht (gegen REUSS, Gesch. des AT. 217 und III 225). Nach **הָעֶרֶב** hat LXX gelesen **הַקָּלוּ הַיָּמִים**, das Fehlen der beim zweiten Versuch (v. 8) gemachten Zweckangabe ist auffallend. **וַיִּצְאָ יָצוּא וְשׁוֹב**: LXX, Pesch. drücken **וְשׁוֹב** aus; aber der Termin ^b passt nur zu MT: das Tier hielt sich in der Nähe des Kastens und flog da ab und zu; aus seinem Gebahren konnte Noah nichts erkennen, deshalb nahm er zu weiteren Versuchen einen andern Vogel 8. Wegen v. 10^a wird meist angenommen, dass vor v. 8 stand, zwischen der Aussendung des Raben und der ersten Aussendung der Taube liegen 7 Tage; so ergänzen KAUTZSCH-SOCIN² Anm. 34 **וַיְהִי מִקֵּץ שִׁבְעַת יָמִים**, BUDE 272 **וַיִּחַל נַח שִׁבְעַת יָמִים**. Auf eine andere Zurechtlegung führt das von LXX an Stelle von **מֵאֲתוֹ** ausgedrückte **אַחֲרָיו**: sobald Noah sah, dass der Versuch mit dem Raben nichts ergebe, sandte er gleich nach ihm die Taube aus. Die Vogelproben dauern ohnehin kurz: Noah wartet am Fenster bis das Tier wieder kommt. Den *weiteren* 7 Tagen in v. 10 könnte man dadurch gerecht werden,

dass man statt v. 6^a ergänzen würde: nach dem Aufsitzen des Kastens wartete Noah 7 Tage, dann machte er den Versuch mit dem Raben und der Taube und dann nach weiteren 7 Tagen einen zweiten Versuch mit der Taube. Das מִאֲתוֹ in MT könnte aus אָלְיוֹ in v. 9 erschlossen sein. 9 לִכְף רַגְלָיו LXX τῶς ποσὶν αὐτῆς om. כֶּף? Dtn 28 65 übersetzt es in derselben Phrase (τῶ ἰχθυῖ). 10 st. וַיִּהְיֶה und st. וַיִּהְיֶה 12 l. וַיִּהְיֶה (BUDDÉ 272 Anm. 1; STADE Gr. § 499 f. Anm. 2 § 504 Anm.). 11 לְעֵת עָרֵב ה' wieder anders als 7 4 und 10, wie 3 8. Das Olivenblatt beweist starken Rückgang des Wassers, die Olive wächst nicht auf den höchsten Höhen (DILLMANN 149). מִקְפָּה, nur noch bei P als Decke des heiligen Zeltens; ein Grund, das Wort J abzusprechen, ist das natürlich nicht. Der Satz gehört zweifellos J; vgl. das Subj. zu קָרַב und das Handeln Noahs nach eigener Überlegung. Wenn צִהָר 6 16 *Dach* bedeuten sollte, so wäre מִקְפָּה die jähw. Variante: das Dach entfernt Noah, um freien Überblick zu haben.

Die Episode mit der Vogelprobe giebt zu kritischen Bedenken Anlass. Dass der Text nicht glatt ist, beweist das beziehungslose עַיִן v. 10. Es ist also die ursprüngliche Zeitberechnung gestört worden. Das ist vermutlich gelegentlich der Bereicherung des Textes durch die Probe mit dem Raben geschehen. Die babylonische Sage kennt keine vierfache, sondern nur eine dreifache Vogelprobe, deren erste sich genau mit der ersten Taubenprobe der biblischen Erzählung deckt. Daran dass v. 7 P zum Wort käme, ist nicht zu denken, da diese Quelle keine solchen Details giebt und kein Handeln Noahs auf Grund eigener Erwägung kennt; auch sprachlich findet sich ein Indicium für J, das Subjekt von גָּבַשׁ. V. 7 ist also eine Variante in J, ob sie nun gleich bei der ersten Aufzeichnung der mündlichen Überlieferung (WELLM. Comp. 15) oder erst nachträglich aufgenommen wurde. Letzteres wäre das Wahrscheinlichere, wenn eine Spur dafür vorhanden wäre, dass die Verwischung der jahwistischen Zeitangaben nicht bloß erst durch R erfolgt ist.

Das letzte Stück aus J ist 8 20–22, die Erzählung über Noahs Opfer und den gnädigen Vorsatz Jahwes, keine Flut mehr kommen zu lassen. Zwischen v. 13^b und v. 20 fehlt natürlich der durch P verdrängte Bericht über den Auszug aus dem Kasten.

20 עלֹת, LXX, Pesch. עֲלָה. Das seltenere und wertvollere Brandopfer ist der entsprechende Ausdruck der Bewegung der Gemüter über eine so grosse Rettung. Altarbau und Opfer werden vollzogen, wie später von den Helden Israels auf dem Boden von Kanaan; J unterscheidet in dieser Hinsicht ältere und spätere Zeit nicht. Kaum vereinbar mit einem geistigen Gottesbegriff erscheint 21^a. Wenn auch die Schilderung des entsprechenden Abschnitts der babylonischen Flutgeschichte noch viel drastischer ist, ein Gott, der mit Behagen die אֲנִיָּה in die Nase zieht, hat immer etwas heidnisches an sich. Doch darf man daraus keine Schlüsse auf den Gottesbegriff von J ziehen. Es handelt sich hier um kultustechnische Ausdrücke; in der Priestersprache hat sich רִיחַ הַבְּחִיחַ bis auf die Kodifikation in P erhalten, also in eine Zeit, wo von bewusst heidnischen Reminiscenzen keine Rede mehr sein kann. קָלָל ist die religiöse Betrachtung der im Zusammenhang des Gerichts über die Menschen eingetretenen Verwüstung der Erde. Zunächst ist zu sagen, dass der Ausdruck übertreibt, da die Flut „ein einzelnes durchaus konkretes Unheil ist, das weder mit der Vernichtung der Erde endet, noch auch wie der Fluch 3 17 dauernd einen schädigenden Einfluss auf sie ausübt“ (BUDDÉ ZATW 1886, 37). Für die Worte כִּי יִצַר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֻרָיו (LXX רק רע wie 6 5) ist die Beziehung zum

Vorhergehenden nicht klar: sie können bedeuten, dass Gott in Anbetracht der nun einmal vorhandenen Sündhaftigkeit sich nicht mehr zu einem solchen Strafgericht will fortreissen lassen, sie können aber ebensogut Epexegeze zu **וְעָבַר בְּעֵינֵי הָאָדָם** sein *um des Menschen willen, nämlich weil das Dichten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf*. Durch 6 5 wird die letztere Auffassung nahegelegt. Aber die Ursprünglichkeit des ganzen Satzes v. 21^a ist verdächtig. Der Satz ist formell eine Dublette zu v. 21^b (besonders wenn v. 21^b st. **וְלֹא** mit LXX **וְלֹא** zu lesen ist), sachlich eine Dublette zu v. 22, hat auch das Ungute, dass er die begleitende Wirkung (so verstanden auch in der Reihenfolge v. 21^b 22) der Hauptsache v. 21^b voranstellt. Dazu kommt, dass **וְלֹא** nicht nur ein den Sachverhalt übertreibender, sondern auch ein sprachlich anzufechtender Ausdruck ist; sieht man vom Gebrauch des Pual's Jes 65 20 Ps 37 22 Hi 24 18 ab, so steht das Pi. **וְלֹא** niemals von dem Fluch, den Gott ausspricht, sondern bezeichnet ein menschliches Thun, *verwünschen* mit dem Obj. Menschen oder *lästern* mit dem Obj. Gott (besonders deutlich 12 3 J: **וְלֹא יִשְׁמַע יְהוָה קוֹלְךָ**). Das ist freilich kein zwingender Grund; auch in einer klassischen Schrift kann einmal ein ungenauer Ausdruck stehen. Aber die grössere Wahrscheinlichkeit ist, dass v. 21^a in J sekundär und dann eine freilich wenig geschickte Redaktionsklammer zwischen dem Noah der Flut und dem 5 29 genannten bildet, der ein Aufatmen von der Mühe schafft, die der von Jahwe verfluchte Erdboden verursacht, also R^j. Übrigens enthält v. 21^{a,b} jedenfalls keine Erbsündenlehre, sondern behauptet nur die Thatsache der Allgemeinheit der Sünde und dass diese beim Menschen von Jugend an sich zeigt. Der Satz liegt auch sachlich vor dem Streit zwischen Augustinus und Pelagius.

21^b וְלֹא יִשְׁמַע יְהוָה קוֹלְךָ LXX *πάσαν σάρκα ζώσαν* (E bei SWETE om. ζώσαν). **22 וְעָבַר בְּעֵינֵי הָאָדָם** LXX *πάσας τὰς ἡμέρας* om. **וְעָבַר** wie Sam. oder l. **וְעָבַר**; BALL **וְעָבַר**. *Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter*: es ist nicht nötig, die beiden ersten Paare in die zwei palästinensischen Jahreszeiten, Sommer und Winter, einzuzwängen (vgl. BENZINGER Archäol. 28); es soll einfach durch Hervorhebung der verschiedenen Gegensätze des Naturlaufs versichert werden, dass die Ordnung des Weltlaufs keiner Störung mehr ausgesetzt werden soll wie die Flut eine gewesen ist. Jahwe nimmt sich also bei J genau dasselbe vor, wie bei P (9 11). Hatte J auch das Zeichen, den Regenbogen? WELLS. Prolog 328 hält es für leicht möglich, dass er nicht gefehlt hat: er passt sogar besser zu dem simplen Regen, der hier die Flut herbeiführt, als zu den geöffneten Schleusen des Himmels und den Brunnen der Tiefe bei P. Es ist oben darauf verwiesen worden, dass 9 11 ff. der Text von P in der That Spuren fremden Einflusses zeigt.

1) Dem Versuch der Herausstellung der Hauptmomente des jahwistischen Flutberichts mag die Frage vorangestellt werden, wie in dieser Quelle die Dauer der Flut berechnet war. Klar ist, dass hier mit weit kleineren Zeiträumen gerechnet wird als bei P, mit 40 Tagen und einzelnen Wochen. Aber die ganze und die nähere Berechnung ist nicht mehr deutlich erkennbar. Sicher sind folgende Zahlen: zwischen der Fertigstellung des Kastens und dem Anfang der Flut liegen 7 Tage 7 4; dann regnet es 40 Tage und 40 Nächte 7 12; dazu kommen nachher sicher 3×7 Tage des Wartens 8 6–12. Unbekannt bleibt, wie lange Noah zum Bau der Arche gebraucht hat (die Vermutung BACON's s. o. S. 77). Ferner ist es nicht klar, wie bei J die Dinge nach den 40 Tagen aufeinander

gefolgt sind. Jetzt sieht es aus, als hätte Noah unmittelbar nach dem Aufhören des Regens das Fenster geöffnet. Eine solche thörichte Voreiligkeit hat J schwerlich erzählt: wenn der Kasten in Folge 40tägigen Regens über die Erde wegschwimmt, so kann man unmittelbar nach Aufhören des Regens nicht gleich ans Aussteigen denken. Es wird ursprünglich erzählt gewesen sein: nach Verlauf der 40 Tage hört der Regen auf (8 6^a 2^b), der Kasten fährt auf einem Berggipfel fest und die Wasser nehmen immer mehr ab (8 3^a). Wie lang das gedauert haben mag? STRACK zu 8 6 u. S. 29 nimmt, um J an P möglichst anzunähern, an, nach 40 tägigen Regen habe die Flut ihre 110 (150—40!) Tage anhaltende Höhe erreicht, dann habe das Wasser 40 Tage lang abgenommen und nach diesen 40 Tagen (8 6) habe Noah zum ersten Mal nach dem Stand der Dinge sich erkundigt. Das ist so unwahrscheinlich als möglich: ein Stillstand von 110 Tagen nach 40 tägiger Verursachung, ist ungeheuerlich; sodann nimmt das Wasser 8 9—12 von 7 zu 7 Tagen so rasch ab, dass das Aufhören des Regens und das unmittelbar darauf erfolgende Auffahren des Kastens durch keinen allzuvorsenen Zwischenraum von der ersten Vogelprobe entfernt sein kann. Ein durch Regen verursachtes Hochwasser darf auch schneller ablaufen als eines, das durch Kräfte hervorgerufen ist, die ausserhalb der erfahrungsmässigen Kenntniss liegen, wie das bei P der Fall ist. Wie schon oben gezeigt worden ist, hat Noah wahrscheinlich 7 Tage nach dem Auffahren des Kastens die erste Probe gemacht, seis mit dem Raben und der Taube unmittelbar nacheinander, seis ursprünglich mit der Taube allein; dann kommen noch zwei Versuche nach je 7 weiteren Tagen und dann verlässt er den Kasten, also 21 Tage nach dem Auffahren. Darnach umfassen die erzählten Ereignisse, abgesehen vom Bau, $7 + 40 + 3 \times 7 = 68$ Tage.

2) Die Ereignisse selbst haben bei J in folgender Weise sich abgespielt. [Die Menschen entarten sittlich in einer Weise,] dass Jahwe bereit sie geschaffen zu haben und beschliesst, sie zu vertilgen, ausgenommen den Noah (6 5—8). [Noah erhält Befehl, einen Kasten zu bauen, und führt diesen aus — wobei das Fahrzeug beschrieben wurde — wahrscheinlich ohne den Zweck zu kennen]. Nach Vollendung des Baus eröffnet ihm Jahwe, dass in 7 Tagen die Flut eintreten werde, und befiehlt ihm, mit seiner Familie und Vertretern aller Tiergattungen, je 7 (Paaren oder Exemplaren?) von den reinen, je einem Paar von den unreinen Tieren sich in das Fahrzeug zu begeben; Noah führt das aus (7 1—5 7—10 16^a). Ein 40 Tage und Nächte anhaltender starker Regen verursacht die Flut (7 12), in der die sündige Menschheit und mit ihr auch alles andere Lebende zu Grund geht (7 22 f.). Nach diesen 40 Tagen (8 6^a) hört der Regen auf (8 2^b), [die Arche fährt auf einem hohen Berge auf] und die Gewässer nehmen ab (8 3^a). [Nach siebentägigem Warten] sucht Noah in Erfahrung zu bringen, ob er an ein Verlassen des Fahrzeuges denken kann, nach drei Wochen kann er sich davon überzeugen (8 6^b—12 15^b); [er verlässt das Fahrzeug] und bringt ein feierliches Opfer dar. Jahwe beschliesst kein Gericht mehr kommen zu lassen (8 20—22) [und giebt das durch das Zeichen des Regenbogens kund?].

Der Charakter dieser jahwistischen Relation begegnet sich wie schon erwähnt mit dem der andern in der beherrschenden sittlich religiösen Betrachtung des Ganzen. Die Flut ist ein Strafergericht Gottes, der das sittliche Verkommen der Menschen nicht dulden kann; neben der strafenden bethätigt sich die rettende Gerechtigkeit; Hand in Hand damit geht auch in dieser Relation das Bestreben Gottes, seine Schöpfung nicht rückgängig zu machen (7 3^b); und den Schluss bildet eine gnädige Verheissung bzw. ein gnädiger Vorsatz Gottes, sachlich identisch mit der Berith bei P, wenn auch der Ausdruck in dem erhaltenen Textrest nicht steht. Dabei ist aber doch ein grosser Unterschied. Während bei P der Vorgang sich als heilige Geschichte einseitigster Art vollzieht und Noah eine in sehr unpersönlicher Weise nach den Befehlen Gottes und dem Zwang der Umstände agierende Figur ist, bleiben bei J die Ereignisse im Rahmen des Geläufigen und Verständlichen nicht bloss darum, weil die Flut aus einer erfahrungsmässig bekannten Ursache, einem starken Regen, entsteht und eine verhältnismässig kurze Zeit währt, sondern noch vielmehr, weil Noah selbständiges Erwägen und natürliches menschliches Handeln entfalten darf. Das Wirken Gottes dabei ist weniger handgreiflich, aber die keusche Zurückhaltung der religiösen Betrachtung macht diese darum doch nicht kraft- und eindrucklos.

Auch als religiöses Subjekt ist Noah bei J eine deutlichere Erscheinung. Die Frömmigkeit des Mannes ist bei P fast modern geistig: sie besteht einzig in dem Gehorsam, mit dem er alle Befehle Gottes ausführt. Bei J selbstverständlich auch ein Mann des Gehorsams übt er aber auch das, was man positive Religion im antiken Sinn heissen könnte, einen Kultus mit Altar und Opfern. Schon in die Vorbereitung auf die Flut greift die Rücksicht auf diese seine Religion ein in der Unterscheidung reiner und unreiner Tiere; sogar kultustechnische Ausdrücke verwendet diese Erzählung (8 21), wenn sie den Noah seine Religion ausüben lässt.

Diesem andersartigen Grundzug der Erzählung entspricht es, dass sie auch formell von P sich abhebt. Sie hat eine viel konkretere Schilderung: in 7 tägiger Arbeit bringt Noah die Tiere in die Arche; sehr scharfsinnig verschafft er sich die Gewissheit über den Stand des Wassers nach der Flut; nach dem Verlassen des Kastens bringt er ein grosses Opfer dar. Der Bericht ist weniger abgezirkelt und ausgerechnet als der von P, aber dafür desto anschaulicher und lebendiger. Das erstreckt sich bis auf den Ausdruck; man vergleiche nur z. B. 8 21^b 22 mit 9 11: der Inhalt ist derselbe, aber bei J in lebendiger Rede, bei P im Stil einer rechtlichen Urkunde ausgedrückt.

Anhang: Die literar- und religionsgeschichtlichen Probleme der biblischen Flutüberlieferung.

1) Was das literargeschichtliche Verhältnis beider Berichte ist, legt schon die Stellungnahme der Redaktion zu ihren Quellen nahe. R hat dieselben ungleich behandelt: wenige Ausnahmen abgerechnet hat R den Text von P vollständig, unvermischt und in der ursprünglichen Ordnung aufgenommen. Ausnahmen sind 7 22 f., wo P und J verschmolzen sind, vielleicht auch 9 11 ff., wo der Text nicht ganz restlos in P aufgehen will, ferner 8 1^b und 2^a mit einer Umstellung; eine stärkere Verschiebung wäre die von BUDDÉ 253 angenommene Entleerung von 6 13 nach 6 7; dagegen sind die 40 Tage in 7 17^a vielleicht einfache Textverderbnis. Der Einsatz 9 4–6 gehört nicht hierher. Dagegen ist J nur sehr lückenhaft erhalten und wo eine Lücke ist, da hat immer J zu Gunsten von P bluten müssen: so fehlt der Kopf, vieles zwischen 6 8 und 7 1, Landung und Landungsplatz am Anfang von Cap. 8, der Auszug aus der Arche vor 8 20 und schliesslich wohl auch der Bundesschluss mit Zeichen. P ist also für R die massgebende Quelle, auch darin, dass die von R im Text von J angebrachten Änderungen oder Zusätze dem Geschmack von P gemäss sind (vgl. 6 7 7 3 9 23). Das alles besagt, dass R der Quelle P näher steht, P also die jüngere ist. Das bewährt sich an der Art beider Flutberichte. Die Verschiedenheit in der Darstellung des Wirkens Gottes und der Frömmigkeit Noahs, mag hierbei ausser Betracht bleiben. Schon die Verschiedenheit des Naturvorgangs spricht deutlich genug. DILLMANN 129 meint freilich, P habe eine altertümlichere Ansicht von derlei Naturvorgängen. Das ist ein Schein, der sich bei näherem Zusehen rasch auflöst. Bei J entsteht die Flut durch starken Regen, bei P kommt sie aus den Wassern des himmlischen Oceans und aus den Wassern der Tiefe. Es hat viel mehr für sich, dass eine spätere Zeit die Erwägung anstellte, auch der stärkste 40 tägige Regen könne keine die ganze Erde bedeckende Riesenflut erzeugen, und dass man darum für das ausserhalb der Grenzen der Erfahrung liegende Ereignis auch ausserhalb der Grenzen der erfahrungsmässigen Kenntnis liegende Ursachen suchte. Auch die längere Dauer der Flut bei P ist kein Zeichen für naivere Sage, der gegenüber J auf das Mass des Denkbaren reduziere: vielmehr beruhen die grösseren Zeiträume von P teils auf dem Bestreben, das Ereignis zu vergrössern und zu steigern, teils wohl auf der Überlegung, dass eine Weltflut bei ihren Dimensionen entsprechend grosse Zeit braucht. Auch etwas mehr nebensächliches weist auf Erwägungen dieser Art: das Verlaufen der Wasser braucht bei J weniger Zeit als bei P, wie denn Überschwemmungen in Folge von Niederschlägen sich rasch verlieren, wenn die Ursache aufgehört hat; bei P dauert das Wachsen 5, das Verlaufen 7 Monate 11 Tage — ganz natürlich, die Wassermassen aus den beiden Oceanen können nicht so rasch verschwinden.

Ist P, die jüngere Relation, von J abhängig? BUDDÉ nimmt an, dass J für P sogar die einzige Vorlage gewesen ist, und glaubt für das, was P mehr und anders hat,

ausreichende Erklärungen finden zu können. Die genaue Beschreibung des Kastens bei P ist nur ein scheinbares Mehr, da auch J eine solche gehabt haben muss (467 f.) Ebenso ist es mit dem Landungspunkt der Arche. Der Ararat ist bei P selbst nicht sicher ursprünglich; es spricht alles dafür, dass dieser Name auf Grund der erweiterten Weltkunde, sei's von P selbst sei's von einem Überarbeiter, gegen eine andere Überlieferung eingesetzt wurde (434—438). Weiter hat P gegen J eine ganz abweichende, weit verwickeltere Zeitrechnung. BUDDÉ rechnet diese zu den Elementen in P, die keinen neuen Stoff geben, sondern nur Neues an den alten Stoff heranbringen (467), vielleicht auf Grund einer entgegenkommenden Schulmeinung (468). Auf Grund einer solchen ist mit grösster Wahrscheinlichkeit die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, die Aussendung der Vögel und das Opfer beseitigt worden (ib.). Die Abweichungen von P entstammen also nicht einer andern Vorlage, sondern sind geistiges Eigentum von P. Der Flutbericht von P ist darnach aus J durch Anwendung von Kritik herausgearbeitet worden (468 f.). Nur ein Punkt ist unter den genannten, bei dem es vielleicht nicht genügt, blos an Kritik nach allgemeinen Erwägungen und Schulmeinungen zu denken, das ist die Zeitrechnung der Flut von P. Wenn freilich die Vermutung BACON's (s. o. S. 77) richtig ist, dass der 17. Tag des 2. Monats als der 47. Tag des Jahres aus 47 jahwistischen Vorbereitungstagen zu erklären ist, dann ist auch für diesen Punkt die Abhängigkeit von J bewiesen, trotz der Undurchsichtigkeit der Grundlagen der weiteren Datierungen. Aber wenn z. B. das Alter Noahs bei der Flut auf 600 Jahre angegeben ist, so drängt sich, da 600 einem babylonischen $\nu\eta\rho\omicron\zeta$ (ní-í-ru) entspricht, hier doch der Gedanke an den Einfluss nicht der babylonischen Flutsage aber babylonischer Berechnungsweise auf (KAT² 48 Anm.). Das von BUDDÉ angenommene Verhältnis von P zu J wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr nur offen gehalten, dass die von P befolgten Gesichtspunkte der Umarbeitung noch andere gewesen sind als allgemeine Erwägungen.

2) J selbst ist, wie die Überfüllung der Vogelprobe mit dem Raben zeigt, der Niederschlag einer Überlieferung, die sich in Varianten fortgepflanzt hatte. Die Überlieferung vor der Aufzeichnung der Sage durch J liegt wenigstens nicht in vollständiger Dunkelheit. Von den Flutsagen, die bei den meisten antiken Völkern sich finden — die Ägypter haben bezeichnender Weise keine (näheres s. bei DILMANN 132—138, R. ANDREE. Die Flutsagen ethnographisch betrachtet, Braunsch. 1891), — kommt für die Vergleichung mit der biblischen nur die babylonische in Betracht. Schon die Wiedergabe bei BEROSSOS (s. bei DILMANN 133 f.) stellte die Verwandtschaft der biblischen und babylonischen Sage sicher. Am 3. Dzbr. 1872 hat GEORGE SMITH, Beamter am britischen Museum, über die von ihm aufgefundenen keilinschriftliche Flutgeschichte berichtet. Diese bildet eine Episode in dem auf 12 Tafeln aufgezeichneten Izdubar (Gišdubar oder Gilgameš)-Epos (Tafel 11; s. KAT² 46 f.; Text, Übersetzungen und Erklärungen von P. HAUPT in KAT² 55—79, JENSEN, Kosmologie der Babylonier 367—446; Übersetzung von ZIMMERN bei GUNKEL, Schöpf. und Chaos 423—428; im folgenden ist die Zeilenzählung von JENSEN mit J., von ZIMMERN mit Z. citiert).

Der Held der Flut Šitnapištim, nach JENSEN S. 384 f. = שִׁתְנַפִּישְׁתִּים *der Entkommene, Gerettete*, mit dem Beinamen Atrahasis, *der sehr* (atra = אַתְּרָה) *Geschiedte* (ib. 385; die Umkehrung hasis-atra ist Ἡσίοσθρος des BEROSSOS), aus der Stadt Šurippak am Euphrat, erzählt dem Gišdubar-Gilgameš seine Erlebnisse. Als die grossen Götter „ihr Herz trieb“ (J. 13, Z. 14), eine Flut, (*abubu* s. o. S. 69) zu senden, und sie darüber beraten hatten, gab Ea, der an ihrer Beratung Teil genommen hatte, dem Šitnapištim im Traum (J. 177, Z. 196) einen Wink: er fordert ihn auf, ein Haus, ein Schiff zu bauen, seine Habe im Stich zu lassen und sein Leben zu retten und Lebenssamen auf das Schiff zu bringen¹, ihm zugleich in sehr unbestimmten Worten² empfehlend, auf die Grösse des Schiffs wohl bedacht zu sein (J. 11—26, Z. 11—29). Šitnapištim

¹ Nach dem Fragment einer andern Version (HAUPT I 42—44, JENSEN S. 370—373 Rand) soll er in das Schiff bringen sein Getreide, sein Hab und Gut, sein Weib, seine Familie, sein weibliches Hausgesinde und Handwerker, Vieh des Felde, Getier des Felde . . . , eine Variante die zur Ausführung besser passt.

² Die Grösse des Schiffs ist nicht näher bestimmt; gegen HAUPT S. 68 f. vgl. JENSEN 396—401.

ist bereit den Befehl auszuführen und hat nur eine Gegenfrage, was er den Leuten der Stadt über den Zweck des Baus sagen soll¹ (J. 27—30, Z. 30—33). Ea giebt ihm die Weisung, die Leute tüchtig anzulügen: er sei dem Bel verhasst geworden, wolle daher von der Erde Bels weichen und zum Ocean hinabfahren, Bel werde dann die Stadt mit reichem Segen überschütten (J. 31 ff., Z. 34 ff.). Šitnapištim geht gleich am andern Morgen ans Werk und schafft Material herbei; am 5. Tage entwirft er den Riss. Die Wände macht er 10 Gar (JENSEN 406 = 140 Ellen, ZIMMERN = 120 Ellen) hoch, er baut es in 6 Stockwerke, teilt es 7 mal (6 Zwischenböden und dadurch 7 Räume?), das Innere (*kirbitu* = קרבי) teilt er 9 mal, sorgt für Ruder und alles Nötige, auf die Aussenseite schüttet er 6 Saren Erdpech (*kupri* = כפר Gen 6 14), auf die Innenseite 3 Saren Naphta (J.; Z.: Asphalt); dann wird erzählt von Opfern und einem Fest (J. 41 ff., Z. 55 ff.). Dann besetzt er das Schiff: „mit allem was ich hatte belud ich es, mit allem was ich hatte an Silber belud ich es, mit allem was ich hatte an Gold belud ich es, mit allem was ich hatte an Lebenssamen belud ich es. Ich brachte auf das Schiff meine Familie und mein Gesinde (J.: weibliche Hausgenossenschaft), Tiere des Feldes, Wild des Feldes, Werkmeister (J.: Handwerker) aller Art (J.: alle zusammen) brachte ich hinauf“ (Z. 80—85; J. 77—81). Šamaš hatte ein Zeichen verabredet: wenn an einem Abend ein schwerer Regen fällt, „so tritt in das Schiff und verschliess dein (Z.: das) Thor“. Dieses Zeichen tritt ein: „ich trat in das Schiff und verschloss mein (Z.: verriegelte das) Thor“, voll Angst vor dem kommenden Tag (J. 82—91, Z. 86—95). Der folgende Tag bringt eine schwarze Wolke, Donner, Sturm und Finsternis zwischen Himmel und Erde — und „die Wasser stiegen den Berg hinan“ (J. 104, Z. 109). Die Götter selbst fürchten sich schliesslich, sie weichen vor der Flut zurück, steigen zum Himmel Anu's und kauern wie Hunde auf der Ringmauer (Wölbung?) des Himmels; Ištar bereut, in den Rat der Götter die Menschen zu vertilgen, gewilligt zu haben; mit ihr weinen die Götter um die Menschen (J. 92—120; Z. 96—126). Sechs Tage und Nächte dauert die Flut (J. 121; Z. 127). Die folgende Zeile wird verschieden wiedergegeben: bei J. 122 halten sechs Tage und Nächte an Wind, Flutsturm und Orkan (so schon HAUPT III 20), bei Z. 128 wüten diese Zeit Sturm, Flut und Regen. Am 7. Tage lässt das Wetter nach: „es ruhte das aufgewühlte Meer, der Orkan, der Flutsturm (Z. die Sintflut) hört auf“ (J. 123—125; Z. 129—132). Šitnapištim blickt auf das Meer, lässt die Stimme erschallen, „aber alle Menschen waren zu Lehm geworden“. Er öffnet das Luftloch, beim Anblick der Verwüstung weint er (J. 126—132; Z. 133—139). Das Schiff treibt auf das Land Nišir² zu, der Berg des Landes hält es fest, zunächst sechs Tage, in denen nichts geschieht (J. 133—138; Z. 140—145). „Als der 7. Tag herankam, liess ich eine Taube hinaus und liess sie los. Es flog die Taube hin und her, da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück. Da liess ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los. Es flog die Schwalbe hin und her; da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück. Da liess ich einen Raben hinaus und liess ihn los. Es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen, kam näher, nd und krächzend, kehrte aber nicht zurück. Da liess ich alles hinaus nach den vier Winden, brachte ein Opfer dar, machte eine Spende auf dem Gipfel des Berges etc. (Z. 146—159; J. 139—150). „Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den süssen Duft, die Götter scharten sich wie Fliegen um den Opferer“ (Z. 160—162; J. 151 152). Es entsteht Streit unter den Göttern. Ištar will den Bel vom Opfer ausschliessen, weil er unbesonnen die Flut erregt und die Menschen verderbt hat. Bel kommt heran, sieht das Schiff und fragt voll Zorn, wer mit dem Leben davon gekommen sei. Es wird vermutet, Ea habe den Ratschluss der Götter verraten (J. 153—166; Z. 163—179). Dieser weist Bel zurecht: die von ihm geschickte Flut sei eine Unbesonnenheit gewesen; „dem Sünder leg auf seine Sünde, dem Frevler leg auf seinen Frevler; aber sei nachsichtig, dass nicht alles vertilgt, sei geduldig, dass nicht alles vernichtet werde“ (Z.). Anstatt eine Flut kommen zu lassen,

¹ Von einem Spott der Leute (II, I 33) finden J. und Z. nichts im Text. Nach der S. 86 Anm. I genannten Version erbitet sich Šitnapištim, da er nie ein Schiff gebaut habe, einen Riss, um darnach zu bauen.

² sö. oder ö. vom untern Zab; entspricht den gordyenischen Bergen des BEROSOS und dem Kardu von Targ. und Pesch. Nišir = Rettung (נִישִׁיר) s. KAT² 53 13.

möge er durch Löwen, Leoparden, Hungersnot und Pest unter den Menschen aufräumen. „Nicht ich habe eröffnet den Rat der grossen Götter; dem Atrahasis sandte ich Träume, so hörte er vom Rat der Götter“ (Z). Bel lässt sich bedeuten, steigt auf's Schiff, nimmt den Šitnapištim bei der Hand und versetzt ihn mit seinem Weib unter die Götter. Diese entrücken ihn und lassen ihn an der Mündung der Ströme wohnen (J. 167—185; Z. 180—205).

Bei der Vergleichung des babylonischen Berichts mit den beiden biblischen fallen zunächst natürlich die vielen Ähnlichkeiten ins Auge. Zur Vergleichung ist weit mehr J als P geeignet. Freilich erinnert an P die Beschreibung des Fahrzeugs, die Einteilung in Stockwerke und Abteilungen, freilich mit andern Zahlen, dann das gemeinsame Verpichungsmaterial. Aber eine Beschreibung des Kastens ist auch in J vorauszusetzen. Wenn HAUPT zu dem einleitenden Ausdruck *ihr Herz trieb die grossen Götter, eine Flut zu senden* Gen 6 13 *כָּן כָּל בִּשְׂרָא בָא לִפְנֵי* vergleicht, so liegt thatsächlich der Vergleich mit 6 6f. viel näher. Ob die Ursachen der babyl. Flut J oder P mehr entsprechen, ist nicht ganz klar. KAT² 49 hat noch gemeint, die babyl. Flut komme wie bei J durch einen Regen. Aber der ist nur Zeichen, und wenn ZIMMERN 128 mit der Lesung *Regen* gegen HAUPT und JENSEN im Recht ist, so ist der Regen dort nur Begleiterscheinung des Orkans. Als eigentliche Ursache wird der Sturm genannt. JENSEN 388 deutet das so: der Sturm treibe das Wasser des persischen Meerbusens herauf. Sonst hat der babylonische Bericht mit J viel gemeinsam: die kurzen Zeiten, die dreimalige Aussendung von Vögeln, das Opfer zum Schluss; auch im kleinen und einzelnen: das Schliessen der Thür, das Öffnen des Fensters. Eine derartige Übereinstimmung nötigt zur Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses. Aber es sind dabei auch die vorhandenen erheblichen Verschiedenheiten zu berücksichtigen. Diese liegen nicht nur in Einzelheiten, wie der, dass die babyl. Sage dreierlei Vögel aussendet, J ursprünglich nur die Taube, oder dass der schöne Zug der Trauer der Götter um die Menschen der Überzeugung gewichen ist, diese haben den Untergang verdient; auch fehlt im babylonischen Bericht der Regenbogen. Total verschieden ist der Geist beider Überlieferungen. Das zeigt schon ein Zug: der babyl. Flutheld rettet sein totes und lebendes Eigentum; in beiden biblischen Berichten, auch in J, steht dafür der höhere Gesichtspunkt der Erhaltung der Tierwelt. Keiner weiteren Ausführung bedarf die Verschiedenheit in den Gedanken über die Gottheit. Die Götter des babylonischen Berichts sind ächt heidnisch in ihrem Lügen und Lügenlassen, in ihrer Gier gegenüber dem Opfer, ihren Händeln, in der Willkür, mit der sie mit den Menschen umspringen, und im Umschlagen ihrer Launen. Wie weit davon ist der Gott entfernt, der ein Gericht über die Menschen kommen lässt nach seiner Gerechtigkeit, der der Mensch in seinem Gewissen zustimmen muss.

Wenn die biblische Flutgeschichte zu dem aus Babylonien zugewanderten Sagenstoff gehört, so wird dem Abstand der beiderseitigen geistigen Art die Weite des Wegs entsprechen, der zwischen der babylonischen Herkunft und der jahwistischen Niederschrift liegt. BUDGE 515f. denkt auch hier, wiewohl mit Vorbehalt, an ein Überspringen geistiger Funken und ein Einströmen von Sagen des Zweistromlands ins Nordreich und dann ins Südreich im Zusammenhang mit dem Vordringen der Assyrer im 9. und 8. Jahrhundert (II Reg 16). Den Gedanken eines unmittelbaren Schöpfens von J aus der Sage des Zweistromlands hat GUNDEL 143ff. mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Zwischen der babylonischen Herkunft und der Wiedergabe in J „muss eine Geschichte liegen, in der das Polytheistische ganz und gar verschwunden und in der die Poesie zur prosaischen Erzählung geworden ist.“ Es sind in der Sage von J selbst Punkte, die darauf hinweisen, dass zwischen der babylonischen Sage und J ein Process allmählicher Umgestaltung liegt: die Verschiedenheit in der Dauer der Flut ist in der frischen Erzählung von J sicher nicht absichtliche, überlegte Korrektur; die Kombination des Raben mit der Taube weist auf Varianten in der vorjahwistischen israelitischen Überlieferung hin; der Regenbogen bei J zeigt, dass auch anderweitiges Sagenmaterial auf dem Weg bis zur Niederschrift bei J sich angehängt hat. Die Vermittlung wird ähnlich zu denken sein wie bei der Schöpfungsgeschichte. Dass diese Sagen relativ spät an Israel gekommen sind, wie neuerdings STADE gegen GUNDEL nachdrücklichst geltend gemacht

hat (ZATW 1895, 160), ist mit dieser Ansicht über den Weg, den sie genommen haben, und dessen Dauer vereinbar.

3) Das Vorkommen der Flutsage bei den verschiedensten Völkern, auch bei solchen, bei denen an Übernahme fremden Sagenguts nicht zu denken ist, lässt natürlich immer wieder die Frage auftauchen, ob in diesen Sagen nicht doch die Erinnerung an eine grosse Katastrophe nachwirkt (vgl. DILLMANN 131, R. ANDRÉE, die Flutsagen, ethnographisch betrachtet, Braunschweig 1891). Flutsagen kommen vor bei einer grossen Anzahl von Völkern des asiatischen Festlands, aber nicht in Arabien, Central-, Nord- und Ostasien, in Europa nur bei den Griechen und, wenigstens in Spuren, bei einigen nordischen und östlichen Völkern. Für Afrika hat man Grund zu bezweifeln, ob es dort ursprüngliche Flutsagen gab. Vor allem haben die Ägypter keine gehabt. Was man da und dort als „Tradition“ gefunden hat, ist dem Verdacht ausgesetzt, durch christliche Missionen eingeführt zu sein. Ursprüngliche Flutsagen dagegen finden sich in Australien und auf den oceanischen Inseln, und vor allem in Amerika. Es ist dabei von vornherein darauf zu verzichten, die dem antiken Weltbild mögliche Vorstellung einer Überschwemmung der ganzen Welt mit der heutigen Geographie in Einklang zu bringen (trotz A. STENTZEL, Weltschöpfung, Sintflut, Gott, Braunschweig 1894). Es kann sich nur darum handeln, ob nicht lokale Ereignisse als Hintergrund dieser Sagen denkbar oder nachweisbar sind. Dabei ist es dann von vornherein offen zu halten, dass verschiedene Katastrophen bei verschiedenen Völkern in ähnlichen Sagen festgehalten worden sind. Die babylonische Flutsage hat der Geologe E. Süss (die Sintflut, eine geologische Skizze, Prag und Leipzig 1884) als Erinnerung an eine vom persischen Meerbusen ausgehende seismisch-kyklonische Überflutung des untern Euphratgebiets erklärt. Eine andere Vermutung hat FRANZ VON SCHWARZ, Sintflut und Völkerwanderungen, Stuttgart 1894, vorgetragen. Wie die Salzniederschläge der Wüste Gobi beweisen, war die Mongolei ein Meeresbecken; SCHWARZ teilt mit, er habe dessen Wassermarken an den Gebirgen Alatan und Tjanschan gesehen. Dieses Meer, von der Grösse des mittelländischen aber noch wasserreicher, ist nach ihm plötzlich, in Folge des vermutlich durch ein Erdbeben hervorgerufenen Durchbruchs des Randgebirgs nach Westen abgeflossen, zuerst in den Balkaschsee und in die aralo-kaspische Niederung, von da weiter — Spur der Manytsch-See — ins Asowsche, Schwarze und Mittelmeer; die Strassen des Bosporus, der Dardanellen und die von Gibraltar sollen damals entstanden sein. Babylonien ist natürlich davon nicht berührt worden. Die Frage nach der geologischen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser Katastrophe ist nicht dieses Orts. Unmöglich ist jedenfalls die von SCHWARZ angenommene Zeit (unmittelbar nach 3000 v. Chr.). Für das Verständnis der Texte haben diese Vermutungen keine Bedeutung.

3) **Noahs Weinbau, die Verfluchung Kanaans 9 18–27.** An die Flutgeschichte ist angefügt ein Vorgang aus dem Leben Noahs nach der Flut (v. 18 28f.; über 28f. s. o. S. 75): er erfindet den Weinbau, wird vom Genuss des unbekanntes Getränks betrunken; von seinem jüngsten Sohn wird er entblösst angetroffen und spricht über diesen einen Fluch aus (v. 20–27). Diese Erzählung ist eingeleitet durch v. 18 19.

18 **הַיַּצְאִים** *die das Schiff verliessen oder verlassen hatten*, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 d. 19 **שְׁלֹשָׁה אָלֶּה** ohne Art., Zahl und Demonstrativpron. gleichsam als durch sich selbst determiniert gedacht GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134k. Zur Aussprache **נִפְצָה** von **נִפְצֵן** ib. § 67 dd. **נִפְצָה כֹּל־הָאָרֶץ** LXX, Pesch. **נִפְצָה עַל כָּל הָאָרֶץ**.

19^a setzt nur v. 18^a, nicht auch den störenden Zusatz v. 18^b voraus; an v. 18 sind also zwei Hände beteiligt. Für eine redaktionelle Überleitung zu v. 20–27 würde v. 18 genügen; v. 19 hat darauf keine Beziehung. Beides zusammen macht es wahrscheinlich, dass v. 18f. nicht reine Redaktionsklammer, dass vielmehr v. 18^a 19 quellenhaft ist, und dann nicht zu P, sondern zu J gehört (vgl. zu **נִפְצָה** 10 18 11 4 8 9, **נִפְצָה כֹּל־הָאָרֶץ** wie 11 1 9; zur

Formel שלשה אלה בני נח 10 29 22 23 25 4). Es ist also v. 18^a 19 an J zu weisen, als Einleitung nicht zu 9 20–27, sondern zur jahw. Völkertafel (DILLMANN 156, BUDE 302f., KAUTZSCH-SOCIN Anm. 39).

20 אִישׁ הָאֲדָמָה נִחַ is Apposition zu נִחַ; Landmann war er schon vorher, den Anfang macht er mit dem Weinbau (über die Möglichkeit dieser Konstr. von וְנִחַל s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 120 d). BUDE 312 hält diesen Anfang übrigens für redaktionell verkürzt und vermutet als ursprünglichen Anfang וְהָיָה נִחַ אִישׁ אֲדָמָה וְנִחַל נִחַ וְיִטַע בָּרָם, hält aber offen, dass zwischen a und b von der Erzeugung der Söhne die Rede war. BALL setzt vor אִישׁ ein לְהִיזִת, nur müsste er dann den Artikel vor אֲדָמָה streichen. **21** Ob יָן ein semitisches oder nichtsemitisches Wort sei, ist unstritten; Lit. bei GES.-BUHL. מִן־הַיָּן Pesch. מִיָּנִי wie v. 24. In **22** ist הָם אֲבֵי, wie v. 24–27 zeigt, Glosse, von derselben Hand wie v. 18^b. וַיִּגַד (LXX praem. וַיִּצֵא von BALL aufgenommen): das Obj. ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117f. **23** וַיִּקַּח LXX Pesch. וַיִּקְחוּ, zum Singul. von MT vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 146f. הַשְּׂמֵלָה: Artikel nach GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 n? Das von Noah etwa im Schlaf verlorene Gewand ist es nicht. **24** מִיָּנִי LXX מִן־הַיָּנִי הַקָּטָן der jüngste (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 133 g): nicht nur bei P 5 32 6 10 7 13 10 1. auch bei J 9 18 ist Japhet der jüngste. *Er erfuhr was sein jüngster Sohn gethan hatte:* was hatte er denn gethan? er fand seinen Vater, zufällig, entblösst im Zelt und sagt es seinen Brüdern. An ersterem ist er nicht schuldig, das zweite ist an sich harmlos. Von einer Ungebühr ist nichts erzählt. Vermutlich ist in v. 22 der Text gekürzt; die ursprüngliche Erzählung mag zu derb gewesen sein. **25** zur Sache s. nachher. **26** setzt mit וַיֹּאמֶר neu ein. Es soll dadurch vermutlich Fluch und Segen getrennt werden. Aber v. 26^b und v. 27 greifen auf den Fluch über Kanaan zurück; dieser ist also der Grundton und die Hauptsache der Sprüche, der Segen nur Kehrseite des Fluchs. BUDE 292 und BALL scheiden das Wort daher mit Recht als nicht ursprünglich aus. Der Wortlaut בְּרֹךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם macht den Segen über Sem zu einem indirekten. Darin kann man eine besondere Feinheit finden. BUDE 294 wird aber Recht haben: die Feinheit ist so gross, dass ihre Ursprünglichkeit verdächtig wird. Da Segen und Fluch bei Japhet und Kanaan direkt ausgesprochen sind, wird es auch bei Sem so gewesen sein. Dem Vorschlag von GRÄTZ. בְּרֹךְ יְהוָה אֱהֵלֵי שֵׁם zu lesen, ist der von BUDE 295 vorzuziehen בְּרֹךְ יְהוָה שֵׁם. Diese Wendung ist spezifisch jahwistisch (Gen 24 31 26 29 sonst nicht in AT), und die Entstehung der jetzigen Lesart daraus ist sehr einfach: sobald בְּרוּךְ יְהוָה als die geläufige Formel gelesen wurde, lag die Ergänzung durch אֱלֹהֵי schon in der Feder. לָמוּ von LXX v. 26 als Singular, v. 27 als Plural, von Pesch. beidemal als Plural wiedergegeben, wird von STADE Gr. 345 c, 1 als Singular abgelehnt (vgl. 349 a b); GES.-KAUTZSCH²⁶ § 103f. S. 291 Note 3 spricht sich entschieden dafür aus, dass לָמוּ auch für לוֹ stehen kann. Als Plural muss es sich auf לְאֶחָיו v. 25 beziehen. Der Refrain, den v. 26^b und 27^b dann bilden, ist gewiss ein wirkungsvoller, aber das Zurückgreifen über das nächstliegende logische Subjekt, Sem und Japhet, ist so hart, dass doch zu überlegen ist, ob nicht dem Zusammenhang die Singularbedeutung von לָמוּ angemessener ist. **27** וַיִּפֹּקֶט es

möge weiten Raum schaffen (nicht *es möge beglücken*) will den Namen Japhet nicht erklären, sondern ist ein Wortspiel, ähnlich wie 27 36 (BUDE 358f.). אֱלֹהִים: mit feiner Nüancierung wird יְהוָה für Sem reserviert; immerhin kann man aber mit BUDE 296 Anm. 1 fragen, ob der Wechsel der Gottesnamen schon dem ursprünglichen Wortlaut der Sprüche eigen war, oder erst von J angebracht worden ist. וַיִּשְׁבֶּן, Subjekt natürlich nicht Gott sondern Japhet, in Anlehnung an אָז drückt das Ziel von אָז aus (ähnliche Fälle s. bei GES.-KAUTZSCH²⁶ § 109f.). Um Aufnahme der japhetischen Völker in die semitische Religionsgemeinschaft (Targ. Jon. und kirchl. Ausleger s. bei DILLMANN 163) kann es sich nicht handeln; das wäre eine zu starke μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ganz abgesehen davon, dass Japhet hier nicht die japhetischen Völker im Sinn der Völkertafel bedeutet. Zu bemerken ist, dass die zwei ersten Sprüche zweigliedrig sind, der dritte drei Glieder aufweist. Japhet wird nicht nur zu Kanaan, sondern auch zu Sem ins Verhältnis gesetzt.

1) Das Verständnis dieses Abschnitts hängt zu einem Teil an dem Verhältnis zu seiner Umgebung. Der Abschnitt ist jahwistisch: dafür spricht der Zusammenhang mit 5 29, יְהוָה v. 26, die der sonstigen Verwendung von אֱלֹהִים bei J (vgl. 3 1^b 3 5) entsprechende Nuance in אֱלֹהִים v. 27, בְּרוּךְ יְהוָה v. 26; BUDE 314 verweist auch auf die Ähnlichkeit mit der Kaintentafel: beide Abschnitte begründen die Lebensverhältnisse von Bevölkerungselementen, die im Gesichtskreis des Erzählers liegen (vgl. darüber nachher), und beide laufen in Sprüche aus. Nur ist es unmöglich, diese Noahgeschichte in der bisherigen von J unterzubringen. Die Söhne Noahs in 9 20–27 sind Sem, Japhet, Kanaan, in der Flutgeschichte bei P und J (9 18 s. u. zu 10 21) Sem, Ham, Japhet — über die Verschiedenheit der Reihenfolge und eines Namens ist nicht hinüberzukommen (WELLH. Comp. 14). Sodann ist der Noah in 9 20–27 eine andere Persönlichkeit als der der Flutgeschichte; nicht bloss, dass dieser der Vater dreier Menschenrassen, dieser, worauf der Name Kanaan führt, der Vater dreier einzelner Völker ist, auch Noah der Landmann, der Erfinder des Weinbaus und scharfe Zecher, sticht stark gegen den gerechten Noah der Flut ab (DILLMANN 157). Endlich ist die Geschichte weder vor noch nach der Flut unterzubringen. Die drei Söhne sind noch im Haushalt des Vaters, also noch klein, das Betragen Kanaans ist das eines zuchtlosen Knaben, auch der Ausdruck בְּנֵי הַקָּטָן stimmt dazu am besten. Das ist auch nach den Voraussetzungen von J eine nach der Flut unmögliche Situation; denn auch bei J müssen die Söhne Noahs als verheiratete Männer in die Arche gegangen sein. Aber ebenso unmöglich hat die Geschichte vor der Flut Platz; denn die Rettung eines Verfluchten ist ausgeschlossen (BUDE 310, DILLMANN 157). Der Abschnitt hat also ursprünglich mit der Flutgeschichte nichts zu thun, sondern ist erst durch einen R in Zusammenhang mit ihr gebracht worden. DILLMANN knüpft an diese Feststellung die Vermutung an, die Erzählung habe eine starke Überarbeitung erfahren. Es würde sich dabei um etwas anderes handeln als das oben zu v. 24 berührte. DILLMANN meint, die Namen Sem und Japhet seien behufs Herstellung einer Verbindung mit der Flutgeschichte an Stelle anderer, ursprünglicher gesetzt worden, auch sei mit Rücksicht auf Cap. 10 der Wortlaut der Sprüche alteriert worden. Das erste ist bis zur Unmöglichkeit unwahrscheinlich: warum machte der R, der zwei Namen beseitigte, nicht vollends kurzen Prozess und vertauschte auch den dritten, statt in mühsamer Weise die Namen Ham und Kanaan zu kopulieren? dazu: wenn etwas den Eindruck des Originalen macht, so ist es das Wortspiel v. 27^{az}. Was sodann die Überlieferung betrifft, so haben gerade solche Sprüche noch die besten Chancen für gute Erhaltung (BUDE 290).

2) Für die Bedeutung des Abschnitts sind entscheidend gerade die Sprüche e. Diese sind, wenn irgend möglich, rein aus sich zu erklären. Da es sich um israelitische Überlieferung handelt, so ist zuerst zu fragen, ob die Sprüche nicht eine historische Situation widerspiegeln, die für Israel von Interesse war. Dieser Frage lässt sich näher

kommen nur vom Namen Kanaan aus. Kanaan wird in den Sprüchen als ein Volk hingestellt, das zur Strafe für sittliche Entartung unterworfen worden ist. An die Unterwerfung kanaanitisch-phöniciischer Auswanderer auf den Inseln und Küsten des Mittelmeers durch japhetische Völker, im Sinn der Völkertafel, zu denken, wozu DILLMANN 161 neigt, ist nicht möglich: einmal ist es höchst unwahrscheinlich, dass der Blick des israelitischen Volkes in früher Zeit soweit reichte; auch redet v. 25 von Unterwerfung unter Sem und Japhet. Bei Kanaan, einem zur Strafe für seine Sünden unterworfenen Volk, darf man nicht an „die Kaufherren zu Sidon und Tyrus denken, sondern nur an die unterworfenen Urbevölkerung von Palästina“ (STADE Gesch. Isr. I 109, BUDE 315 328). Für diese trifft auch zu, was hier dem heros eponymus vorgeworfen wird, die von den Israeliten mit Abscheu bemerkte Schamlosigkeit der Kanaaniter (vgl. Gen 19). Es ist ja wahrscheinlich, dass es bei den Phöniciern nicht besser stand — übrigens hören wir bei den späteren Propheten, dass derlei Abscheulichkeiten auch bei den Israeliten nicht unbekannt waren Hab 2 15 Hes 22 10 —, aber deshalb unter Kanaan auch die Phönicier zu subsumieren, ist kein Grund; wie die es trieben, hatten die Israeliten auch weniger vor Augen (BUDE 356). Von hohem Interesse ist, dass auch in diesem alten Stück der Gedanke geläufig ist, dass die Kanaaniter zur Strafe für ihre Sünde ihr Land an Israel verloren haben. Wenn Kanaan das bekannte Volk ist, so bedeuten auch die Namen Sem und Japhet zwei einzelne Völker. Hinter Sem (שׁ *Ruhm, Ehre, Ansehen* 6 4 Hi 30 8; vgl. WELLH. Comp. 14 BUDE 328) „der herrschenden Klasse“ — WELLH. verweist auf den Namen Arier —, „dem Herrenvolk“ (STADE l. c.), kann man wegen der Verbindung mit Jahwe nur an Israel denken (WELLH. l. c., STADE l. c., BUDE 328, DILLMANN 158), wobei es, wie BUDE 329 hervorhebt, etwas ganz singuläres aber von desto höherem Interesse ist, dass Kanaan Bruder Israels heisst. Für die Frage nach der Bedeutung von כְּנַעַן gibt es ein Vorurteil, dass כְּנַעַן nicht wie Kanaan Eigenname, sondern eine Appellativbezeichnung symbolischer Art ist. Denn eine Bezeichnung derselben Art wird Japhet sein (BUDE 329). Was die Völkertafel unter Japhet aufzählt, ist für diese Stelle wertlos, keines der dort genannten Völker lässt sich den Israeliten als ein die Kanaaniter beherrschendes Volk zur Seite stellen (BUDE 330). Man ist hier rein auf Vermutungen angewiesen. Unter Japhet die Philister zu verstehen, was WELLH. Comp. 15 vorschlägt und wozu auch E. MEYER I 214 Anm. 1 neigt, hat BUDE 332 ff. als undurchführbar nachgewiesen. Den Israeliten war es immer gegenwärtig, dass die Philister über das Meer her in Palästina einwanderten, auch standen sie ihnen immer fremder gegenüber als den Kanaanitern, die sie in sich aufgesogen haben; da ist eine Sage, die Philister Kanaan und Israel im Zelt desselben Vaters aufwachsen lässt, unmöglich (332—34). Die Beziehungen Israels zu den Philistern im Ganzen waren stets feindliche, während v. 27^a ein friedliches Zusammenwohnen im Auge hat; thatsächlich wäre v. 27^a nur auf Kosten der Israeliten zu erfüllen gewesen (334—38). BUDE denkt an die Phönicier und hat diesen Vorschlag in einer Weise begründet, dass DILLMANN 157 nicht hätte von einer Fiktion reden sollen. Jdc 1 32 setzt friedliche und freundliche Verhältnisse in den nördlichen Grenzbezirken voraus; bekannt ist die schon von David angeknüpfte Freundschaft Salomos mit dem phöniciischen Hof von Tyrus (II Sam 5 11 I Reg 5 15). Im 9. Jahrhundert ist Ahab Schwiegersohn des Königs Ethbaal von Tyrus, und die Freundschaft ist auch eine politische: 854 steht Ahab in der Schlacht von Karkar neben Mattanbaal von Arwad (KAT² 193 ff.). Amos 1 9f. wirft Tyrus Verletzung der *בְּרִית אֲחֵים* vor (341). Freundschaft mit den Phöniciern und ein Wunsch wie v. 27^a war in Israel möglich, weil die Phönicier keine Ausbreitung im Hinterland ihrer Küste erstrebten (342f.). Immerhin ist der Wunsch v. 27^a etwas überschwänglich und setzt ein starkes Vertrauen in die Unerreichbarkeit des Vorzugs Sems voraus, wenn dieser dadurch nicht beeinträchtigt werden soll. Der Gedanke, dass hier eine weniger angenehme Tatsache als providentiell gerechtfertigt werde, liegt immerhin nahe, und BUDE's Vermutung 513f., Salomos Abtretung des Bezirks Kabul an Hiram könnte der geschichtliche Kern des Satzes sein, ist darum doch ernsthafter zu nehmen, als DILLMANN 162 f. gemeint hat. Auf die Phönicier passt auch v. 27^b; es ist nicht daran zu zweifeln, dass die städtischen Phönicier die ländlichen Kanaaniter unter strenger Botmässigkeit hielten (BUDE 357).

Für den Sinn der symbolischen Bezeichnung ist das Wortspiel הָפַךְ nicht massgebend. BUDE leitet das Wort von הָפַךְ ab und deutet es als *Schönheit*. Sem, Japhet, Kanaan sind dann Ruhm, Schönheit, Niedrigkeit. Die Bezeichnung der Phönicier beruht nach BUDE'S Vermutung auf der im A. T. vielgerühmten Schönheit ihrer Städte (vgl. Hes 27 3 4 11 28 5 6 7 12 17 Jes 23 8 9 12. BUDE 358—363).

Bei dieser Deutung ist es das nächstliegende, als Schauplatz der Geschichte sich Palästina zu denken (WELLH. Comp. 14), zumal Kanaan für den semitischen Orient das eigentliche Weinland ist (BUDE 365). Jedenfalls haben die Israeliten die Sage erst nach der Ansiedlung gehabt, denn gerade gegen den Weinbau haben noch lange die am alten nomadischen Ideal festhaltenden Elemente des Volkes protestiert (vgl. BUDE Preuss. JB 85, 57ff.). BUDE tritt dem Vorschlag von WELLH. näher (365), verlegt aber schliesslich die Geschichte in das syrische Mesopotamien (447). Dort meint er, hätten nach der Sage die Ahnen nach der Auswanderung aus Babel und vor der ersten Einwanderung in Kanaan den Weinbau begonnen. BUDE will durch diese Annahme der Unebenheit der Sage vorbeugen, dass sie anders ja die Vorfahren Israels vor Abraham in Palästina hätte einwandern lassen. Aber es fragt sich, ob eine Nötigung besteht, das Stück als von Haus aus in Beziehung zur Abrahamssage stehend zu denken. Es ist die Möglichkeit offen zu halten, dass auch hier ein isoliertes Sagenelement vorliegt, isoliert schon wegen der darin behaupteten nahen Verwandtschaft von Israeliten und Kanaanitern. Die Frage nach dem etwaigen Zusammenhang muss hier noch zurückgestellt werden.

V. Die Entstehung der Völker 10 1—11 9.†

1) Die Völkertafel Cap. 10.

Die Verse 9 18^a 19 präsentieren sich als Kopf einer jahwistischen Völkertafel; 10 1^a (אַלֶּה הַוּלְדוֹת) ist der Kopf einer Völkertafel in P. Es ist demnach Cap. 10 von vornherein auf Zusammensetzung aus J und P anzusehen (zur Quellenscheidung vgl. namentlich WELLH. Comp. 7 f. und DILLMANN 163f.). P gehört jedenfalls wie der Kopf v. 1^a (b?) so auch der Schluss v. 32 und dann innerhalb der Tafel je der Schluss der drei Hauptteile, v. 5^b 20 31. Die Breite des Ausdrucks, הַוּלְדוֹת v. 32, לְמִשְׁפְּחֹתָם v. 5 20 31, das freilich nicht gleichmässig angewendete בְּ der Specificierung v. 5 20 31f. sind dafür beweisend. Die Einleitungsformel der beiden ersten Hauptäste, וַבְּנֵי הָם und וַבְּנֵי הָם , entsprechend dem אַלֶּה הַוּלְדוֹת der Schlussformeln v. 20 31 (über v. 5 s. nachher), kehrt beim dritten Hauptast, וַבְּנֵי שָׁם v. 22 wieder, aber erst nachdem in v. 21 eine andere Formel וְלִשְׁמֹי יֵלֵךְ , vorangegangen ist: v. 21 und die zwei ersten Worte von v. 22 sind also Doubletten. Damit ist ein positives Anzeichen für die Zusammensetzung des Kapitels gewonnen. Dieser Unterschied im formellen Schema kehrt innerhalb der einzelnen Äste wieder: gegen וַבְּנֵי הָם v. 3 4 7 23 steht יֵלֵךְ v. 8 13 15 26 und לֵב יֵלֵךְ v. 25. Dazu kommen weitere formelle und sachliche Unterschiede: *sich abzweigen* heisst v. 5 32 נִפְרָד , v. 18 נִפְרָדָה (vgl. נִפְרָדָה 9 19); הַוּוּלְדוֹת und שָׁבָא wird v. 7 zu Ham, v. 29 zu Sem gerechnet, die לְוִיִּם gehören v. 13 zu Ham, v. 22 zu Sem, freilich will dieser Name beidemal nicht in den Zusammenhang passen. Die neben P zum Wort kommende Quelle kann natürlich nur J sein; der Sprachgebrauch dieser Quelle kommt in וְהָוּוּהָ und בְּאַרְבָּה v. 19 30 zum Vorschein.

Die beiden Quellen werden heute übereinstimmend in folgender Weise geschieden. P gehört die Einleitung v. 1^a (über ^b s. nachher), die durchaus einheitliche Genealogie Japhets v. 2—5. In der Genealogie Hams gehört P jedenfalls v. 6 7 und der Schluss v. 20. Die Nimrod betreffende Darlegung v. 8—12 ist, da die Ausweitung zur Erzählung der Genealogien von P fremd ist, sowie wegen וְהָוּוּהָ v. 8 J zuzuweisen; ebenso gehört J v. 13f. (יֵלֵךְ v. 13) und v. 15—19 (יֵלֵךְ v. 15, בְּאַרְבָּה v. 14); v. 9, יֵלֵךְ die Frage, ob diese Abschnitte nicht erweitert sind, ist dabei vorbehalten. In der Genealogie Sems gehört P v. 22 23 u. 31, und dann noch der Schluss des Ganzen v. 32. J gehört wie gezeigt v. 21, ferner v. 25 (יֵלֵךְ) und 26—30 (vgl. יֵלֵךְ 26, בְּאַרְבָּה v. 30), die Gebietsbestimmung v. 30 wie v. 19, und Chawila und Seba v. 29 gegenüber v. 7. Von fraglichem Charakter ist v. 24; der Vers wird jetzt meist als Redaktionsklammer angesehen (s. z. St.).

Für die sachliche Erklärung der Namen der Völkertafel sind im folgenden durch-

aus ohne Citierung im einzelnen das reiche Material bei DILLMANN, sowie die betreffenden Artikel im HbA und bei Ges.-BUHL verwertet.

In der Überschrift 1 gehört P sicher die erste, weniger sicher die zweite Hälfte; v. 1^b schliesst an v. 1^a so schlecht an, dass es näher liegt, v. 1^b an 9 18^a oder 19 anzufügen (vgl. DILLMANN 71, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 39). Es ist hier der schickliche Ort, über die Namen der Söhne Noahs bei P und in dem Hauptzusammenhang von J (9 18^a 19 gegen 9 20–27) das nötige zu sagen (vgl. DILLMANN 168 f.). Die Namen שֹׁם und כְּתִי durch etymologische Versuche in sachliche Beziehung zu den durch sie bezeichneten Völkergruppen zu bringen, hat keinen Sinn: diese in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstandenen Namen sind einfach aus 9 20–27 übernommen und in Zusammenhang der Kombination des Noah von 9 20–27 mit dem Noah der Flut aus symbolischer Bezeichnung einzelner Völker zur Bezeichnung von Menschenrassen — um ohne Präjudiz für die Anlage der Völkertafel diesen Ausdruck zu gebrauchen — erweitert worden. Dass die ursprüngliche Bedeutung von שֹׁם insofern festgehalten ist, als das 9 20–27 mit Sem gemeinte Volk zur Gruppe Sem gehört, beweist gegen diese Annahme nichts. Neu ist der Name כְּתִי. In sehr späten Psalmen (78 51 105 23 27 106 22) ist er Bezeichnung Ägyptens und es liegt nahe, dass der Hauptzweig des Astes diesem seinen Namen gegeben habe (BUDE 323). Die nach verschiedenen Vorgängern von BUDE 323–25 vertretene Ansicht, dass כְּתִי nur Übertragung der ägyptischen Bezeichnung des Landes, Kēmt, Kemi, koptisch Kēme oder Chēmi, sei, wird von DILLMANN abgelehnt: der ägyptische Name sei aus der *schwarzen* Farbe des Bodens geschöpft, כְּתִי dagegen bedeute *heiss*. Bei der Willkürlichkeit der at-lichen Etymologien ist aus falscher Deutung eines fremden Namens nichts zu folgern. Wenn man nicht annehmen will, dass das ägyptische Chemi ganz ohne Rücksicht auf seine Bedeutung einfach als כְּתִי übernommen, dass vielmehr damit der Wortsinn *heiss* verknüpft worden ist, so kam diese Bedeutung der Verwendung des Worts als Sammelnamens für die Völker des heissen Südens durchaus entgegen. Diese mehr geographische Deutung wird mit Rücksicht auf das nachher darzulegende Schema der Völkertafel der von HALÉVY vorgeschlagenen Deutung von Ham als der *brünstigen* Südländer vorzuziehen sein.

Die Japhetitischen Völker 2–5 (nach P).

Japhet						
a) Gomer	b) (Ma-) Gog	c) Madai	d) Javan	e) Tubal	f) Mesech	g) Tiras
Askenas	Riphath	Togarma	Elisa	Tarsis	Kittim	Rodanim
			⏟			
אֲשֵׁרֵי הַיָּפֶת						

a) Gomer und die Söhne Gomer's Askenas, Riphath, Togarma (v. 2 3).

גֹּמֶר hat man mit dem armenischen Namen von Kappadocien, Gamir, und mit den HOMER Od. 11 14 genannten Κιμμεῖροι identifiziert. Der armenische Name Kappadociens wird aber eben auf die dort eingedrungenen Kimmerier zurückgehen. Diese, den Assyrem als Gimirrai bekannt, hält E. MEYER I 424

nach den überlieferten Namen kimmerischer Könige und Stämme für ein iranisches Volk.

Die Kimmerier wurden von den skolotischen Skythen aus ihren Wohnsitzen nördlich vom Schwarzen Meer (Reste auf der Krim, deren Namen auf die Kimmerier zurückweist) verdrängt und wichen vor diesen über die Donau nach Thrakien. Um 700 v. Chr. brachen sie von dort in Verbindung mit thrakischen Stämmen in Kleinasien ein — eine Wanderung am Ostrand des Schwarzen Meeres ist nach E. MEYER ausgeschlossen — und warfen das phrygische Reich über den Haufen. Um 675 ist ein Zusammenstoß mit den Assyrern in Kappadocien bezeugt. Dann kommt es zu einem Kampf mit dem lydischen Reich, dessen König Gyges mit assyrischer Hilfe sich ihrer vorläufig erwehrt (um 662 ein Sieg über sie), aber nachher im Kampf gegen sie fällt; die Kimmerier überschweben hierauf das lydische Reich, werden aber um 646 von Gyges' Sohn und Nachfolger aus dem Lande nach Osten gedrängt (E. MEYER I, 452—455 463).

אֲשֶׁכְנַי, bei den mittelalterlichen Rabbinen Deutschland, wird von den einen wegen der Zusammenstellung mit Ararat und Minni Jer 51 27 als westarmenischer Stamm angesehen, von andern mit Rücksicht auf Askanios, den Führer der Phryger und Myser bei HOMER II.2 862 13 793, und das Haften dieses Namens an je einem See in Bithynien und Lydien, ausserdem einem Fluss und verschiedenen Örtlichkeiten jener Landschaften (Nachweise bei DILLMANN) auf eine Landschaft im westlichen Kleinasien gedeutet. E. MEYER versteht die Phryger darunter und zwar auch für Jer 51 27. Für רִיבְתָא, bei den Rabb. Frankreich, fehlt es an sicheren Anhaltspunkten. JOSEPHUS dachte an Paphlagonien, BOCHART und LAGARDE Ges. Abh. 255 an den Fluss Ῥήβας im westlichen Bithynien (heute Riva, mündet beim Bosphorus ins schwarze Meer). DILLMANN wendet dagegen ein, das führe zu weit nach Westen. תּוֹבְרָמָה (LXX Θεργαμα, Luc. Θοργαμα) liefert nach Hes 27 14 Gespanne, Reitpferde und Maultiere auf den Markt von Tyrus und ist nach Hes 38 6 ein nördlich gelegenes Land; man versteht Armenien darunter, das im Altertum durch Pferdezucht berühmt war, oder einen Teil von Armenien.

b) מִגּוֹג kommt noch bei Hes 38 2 ff. 39 6 vor. Der Name ist aber wesentlich unsicherer, als DILLMANN 179 annimmt. STADE Gesch. Isr. II 61 A macht nach dem Vorgang von E. MEYER I 664 Anm. darauf aufmerksam, dass in Hes 38 2 הַמִּגּוֹג in den Zusammenhang sich nicht einfügt und auch durch die Parallelstellen 38 3 39 1 als Zusatz ausgewiesen wird; ferner steht es 39 6 nach LXX und den massgebenden Versen 38 14 17 18 39 1 an Stelle von ursprünglichem גּוֹג. Hier könnte es durch Einfluss des nachfolgenden מְרִי entstanden sein. I Chr 1 5 ist dann nur ein Zeugnis für das hohe Alter des Fehlers; auf Grund dieses Fehlers wäre dann Hes 38 2 39 6 von Gen 10 2 aus interpoliert worden. E. MEYER l. c. hat גּוֹג, den Fürsten von Ros, Mesech und Tubal mit dem lydischen Gyges zusammengebracht, was STADE plausibel findet. Nach Hes 38 14 39 2 ist Gog ein nordischer Fürst; die Schilderung Hes's vom Zug des Gog steht zwar unter dem Eindruck des Skytheneinfalls, aber die Skythen müssen Magog darum doch nicht sein: Gog führt das gesamte Heidentum. Wenn hier für מִגּוֹג ursprüngl. גּוֹג, der hesekielische Antichrist stand, so wäre das ein Beweis, wie wenig Anschauung und wirkliche Kenntnis der Völkertafel von P zu Grunde liegt.

c) מְדֵי ist Medien. Die Meder kamen erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts mit den alten Kulturvölkern Vorderasiens in Berührung; ihre Zusammenstellung mit Gomer (und Magog bzw. Gog) mag nicht nur geographische Gründe haben, sondern könnte auch auf dem gleichzeitigen Andrängen der Meder, Kimmerier und Saken (Skythen? vgl. E. MEYER I 424) gegen das Assyrische Reich beruhen.

d) יָוָן sind die auch unter Sargon in den Keilinschriften unter diesem Namen erwähnten Jonier, KAT² 81. Da sie 4 als stark entwickeltes Volk erscheinen, so beruht die Kenntnis der Völkertafel nicht auf dem ersten Vordringen der Hellenen gegen Osten (vom 13. Jahrhundert an; vgl. E. MEYER I 259 279), sondern setzt den mächtigen Aufschwung der jonischen Kolonien in Kleinasien im 8. und 7. Jahrhundert voraus (vgl. E. MEYER I 406). Als Bezeichnung der Griechen überhaupt ist יָוָן im AT. erst seit der persischen Zeit nachweisbar (STADE, de populo Javan, Giessen 1880). Von Javan werden v. 4 abgeleitet Elisa, Tarsis, Kittim und Rodanim. אֶלִישָׁה kommt noch Hes 27 7 vor, wonach Tyrus von den אֶלִישָׁה Purpurstoff bezogen hat. Das Targ. zu Hes bezeichnet es als Stadt in Italien; alte und neue Erklärer haben Hellas, die Äolier, Elis damit zusammengebracht. Gewöhnlich denkt man an die griechischen Kolonien in Sicilien und Unteritalien. Da aber auch Tarsis von Javan abgeleitet wird, so muss nicht gerade an griechisches Gebiet gedacht werden. SCHULTHESS, STADE l. c. S. 8, E. MEYER I 282 Anm. erinnern an die Überlieferung von der Gründung Karthagos durch Dido-Elissa und verstehen unter אֶלִישָׁה Karthago oder das nordafrikanische Küstenland. Die Einreihung unter Javan ist sicher kein Hindernis, sondern setzt nur voraus, dass die Lösung Karthagos vom Mutterland (im 7. Jahrhundert) schon erfolgt ist (E. MEYER I 282). תַּרְשִׁישׁ, Tartessus, ist Südspanien, ein Kolonienland der Phönicier, speciell von Tyrus (E. MEYER I 281 283). Die Loslösung von Phönicien (v. 15) wird keine Willkür sein: im 8. und 7. Jahrhundert sind die Phönicier von den Hellenen aus dem Westen des Mittelmeers verdrängt worden, und wenn die Hellenen auch selbst diese Gebiete nicht behaupten konnten, so blieb doch die Verbindung mit dem Mutterland zerrissen (E. MEYER I 407). Die Verbindung von Tarsis mit Javan ist ein wertvoller Hinweis auf die vorauszusetzende historische Situation und zugleich eine Stütze für Identifizierung von Elisa mit Karthago. כִּיִּים führt auf Kition auf Cypern und ist per denominationem a potiori Bezeichnung dieser Insel. Diese war ganz von Phöniciern besiedelt (E. MEYER I 191); wenn sie hier den Joniern zugewiesen wird, so führt das nicht in die ältesten Zeiten griechischer Ansiedlung, da gerade Kition am längsten im Besitz von Tyrus geblieben ist (vgl. E. MEYER I 402 404). רְדָיִם (רְדָיִם in MT ist Schreibfehler) ist Rhodus; die Zuweisung dieser ursprünglich von Phöniciern besetzten Insel (E. MEYER 191) an die Jonier führt ebenfalls auf verhältnismässig späte Zeit (ib. 279). An die Aufzählung der Söhne Javans werden noch die übrigen Küsten und Inseln als eine weiter nicht zu gliedernde Menge von Heidenvölkern angeschlossen. מִצְלָה kann nicht auf בְּנֵי יָוָן bezogen werden, sondern nur auf Elisa, Tarsis, Kittim und Rodanim: die Ableitung der Bevölkerung der Küsten und Inseln des Mittelmeers von diesen

vier Namen ist ein sehr vielsagender Beweis für die Kenntnisse dieser Völkertafel. WELLM. Comp. 6 Anm. 2 bringt den Satz freilich anders unter, indem er die v. 5 zu ergänzenden Worte אֱלֹהֵי בְנֵי יָפֶת an die Spitze des Verses stellt. S. hierüber nachher.

e) Über תִּבְבֵּל, die *Tibarener*, s. o. zu 4 22.

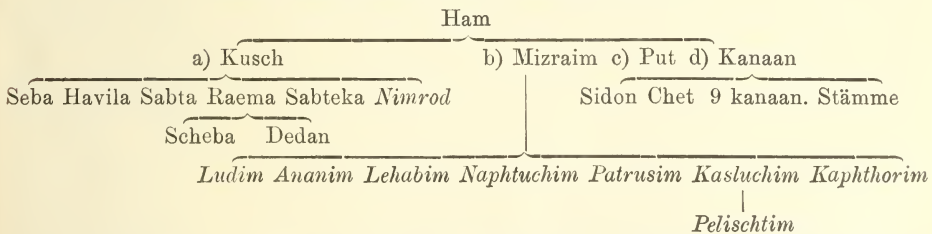
f) מִשְׁכֵּךְ (Sam. מוֹשֻׁךְ, LXX Μόσσοι), fast immer mit Tubal zusammen genannt, sind die Μόσσοι der Griechen, die Muškaja der Assyrer, die mit ihnen sehr bald gekämpft haben. Ihre Sitze haben sie im nordöstlichen Kleinasien gehabt (E. MEYER I 245). Hes 38 f. nennt Mesech und Tubal in seinem von der Skytheninvasion beeinflussten Zukunftsbild; es ist von da aus möglich, dass die Moscher bei dem Skytheneinfall, also im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts in den Gesichtskreis des israelitischen Volkes getreten sind (vgl. hiezu E. MEYER I 464).

g) תִּירִים wird mit dem von den Ägyptern im 13. Jahrhundert erwähnten Seevolk der Turuša (E. MEYER I 260), den Τυρσηνοί der Griechen, identifiziert. Die Turuša sind um 1200 in Syrien eingefallen (E. MEYER 263). Die Griechen rechnen sie zu den Pelasgern und kennen sie als ein Seeräuber Volk, das sich auf den Küsten und Inseln des ägäischen Meeres hielt.

Die Schlussformel in 5 ist, wenn man v. 20 31 vergleicht, verstümmelt. Es fehlt der Kopf אֱלֹהֵי בְנֵי יָפֶת; auch fällt אִישׁ לְלִשְׁנוֹ im Zusammenhang und gegen לְלִשְׁנֹתָם v. 20 31 auf. Es ist die natürlichste Auskunft, die Alterierung der stereotypen Schlussformel aus einem sekundären Eingriff in den Text zu erklären, d. h. die vier ersten Worte des Verses als Einsatz eines gelehrten Lesers anzusehen, der wusste, dass im Westen noch etwas mehr liegt, als die beigebrachten Namen enthalten. Ohnehin fällt die Ableitung der anonymen אִנְי הַגּוֹיִם (beachte auch Länder statt Völker) von vier Namen aus dem Schema.

Als Söhne Japhets werden genannt Völker in Kleinasien und auf den nördlichen und westlichen Inseln und Küsten des Mittelmeers, also nördliche und westliche Völker.

Die hamitischen Völker (6—20, P und J).



a) בּוּשׁ, 6 assyr. *Kûsu*, babyl. *Kûšu*, ägypt. *Kaš Kiš Keš*, LXX hier Χοῦς sonst Αἰθιοπία und Αἰθιοπες ist das Land und Volk südlich von Ägypten, Nubien (H. WINCKLER, AT-liche Untersuchungen 150; S. 146 f. glaubt er übrigens, hier sei Ostarabien gemeint). Das Volk ist kein semitisches, also von den erst in der römischen Zeit in die Geschichte eintretenden semitischen Bewohnern des Hochlands von Habesch zu unterscheiden (vgl. E. MEYER I 43), auch kein Negervolk — die Ägypter haben sie von den *Nahasi*, den Negeren, immer unter-

schieden —, sondern wahrscheinlich mit den Agyptern verwandt. Von Kusch leitet P 7 sieben Völker ab. **סְבָא** nach JOSEPHUS das Land zwischen dem Nil und dessen Nebenfluss Atbara, die „Insel“ Meroë. DILLMANN denkt nach Namen bei STRABO und PTOLEMAEUS an einen Küstenstrich am roten Meer entsprechend etwa dem heutigen Sauakin und Massaua. **הַיְיִקָּה** ist sonst, 10²⁹ 25 18 (I Sam 15 7), ein Distrikt in Arabien. Doch heisst der Meerbusen von Zeila, südlich von Bab el Mandeb, auf der afrikanischen Seite, bei den Alten Sinus Avalites, *κόλπος Ἀβαλίτης* oder *Ἀβαλίτης*, nach einer Stadt Aualis; auch sitzt dort heute noch ein Stamm Habr-Aual. Das kuschitische und das arabische Havila werden aber identisch sein (vgl. u. a. E. MEYER I 185 Anm.); die Vorstellungen der biblischen Schriftsteller über diese südlichen Länder sind wenig genau. **סְבָא** wird von den einen für *Σαββαθα* Sabotha in der arab. Landschaft Hadramaut gehalten (sab. *שבות*), andere denken an ein bei PTOLEM. genanntes arab. *Σαφθα* nahe der Westküste des persischen Golfs. Nach Arabien greift Kusch bei P jedenfalls herüber mit **רַעְמָה** samt **שָׁבָא** und **יִדְדָן**. Bei LXX wird **רַעְמָה** durch *Ῥεγμα* oder *Ῥεγγμα*, Hes 27 22 durch *Ῥαμμα* wiedergegeben. An *Ῥεγμα* oder *Ῥηγγμα* am persischen Golf braucht man darum nicht zu denken, da ein sabäisches **רַעְמָה**, also in der sw. Ecke von Arabien inschriftlich beglaubigt ist. STRABO kennt in dieser Gegend ein Volk *Ραμμαῖται*. **שָׁבָא** sind die wohlbekannteren arabischen Sabäer, die ihren Namen selbst **סבא** schreiben (vgl. umgekehrt **סְבָא** und sab. *שבות*). Auch **יִדְדָן** wird in sabäischen Inschriften genannt. Ob der an Edom grenzende Stamm dieses Namens nur ein Teil von **יִדְדָן**, oder ob der ganze Stamm im nw. Arabien zu suchen ist, wird schwerlich auszumachen sein. DILLMANN bringt eine Ruinenstadt Daidan w. von Teima mit **יִדְדָן** zusammen. **סְבָא** endlich ist mit *Σαμυθάκη* in Karmanien an der östlichen Küste des persischen Golfs zusammengebracht worden, wesentlich in Zusammenhang mit der Gleichung **רַעְמָה** = Regma an der westlichen Küste. Letzteres Motiv fällt weg; ein sonstiger Vergleichungspunkt fehlt bis jetzt.

Von den übrigen Söhnen bzw. Zweigen Hams sind b) **מִצְרַיִם** und d) **כְּנָעַן** bekannte Grössen, so unbekannt der Ursprung und die Bedeutung beider Namen ist. Für den ethnologischen Wert der Völkertafel ist die Abschiebung Kanaans an Ham sehr bezeichnend. Unsicher ist c) **פּוּט**, LXX hier *Φουθ Φουδδ*, sonst als *Πίβουες* gedeutet. Na 3 9 macht es wahrscheinlich, dass Put ein nordafrikanisches Volk aber nicht mit den Libyern identisch, sondern vielleicht östlicher, zwischen Libyen und der grossen Syrte ist. Andere, z. B. auch E. MEYER I 178 Anm., halten **פּוּט** für das Punt der Agypter, worunter die einen die Somaliküste verstehen, E. MEYER I 70 Arabien. An Mauretaniern zu denken wegen des dort bezeugten Flusses *Φούτης* (*Φουθ*) nebst dem darangrenzenden Landstrich *Φούτη*, hat gegen sich, dass im Westen japhetische Völker lokalisiert sind; man müsste denn eine lokale Verwirrung der geographischen Vorstellungen annehmen. Für das Alter der Völkertafel ist es interessant, dass wie DILLMANN 179 hervorhebt, **פּוּט** vom 7. Jahrhundert an im AT öfter genannt wird.

Mit den genannten Namen ist die Aufzählung der Hamiten nach P ab-

geschlossen; zwischen v. 7 und der Schlussformel von P 20 stehen zwei ungleichartige Einsätze aus J: der eine v. 13–19 ein Stück einer eigentlichen Völkertafel, der andere 8–12 die Notiz über Nimrod den Sohn Kusch's, einen Helden, kein Volk.

8 Ob כּוֹשׁ mit dem v. 6 genannten ursprünglich identisch ist, muss zunächst unentschieden bleiben. Dass der R, der v. 8–12 hier untergebracht hat, es so ansah, ist natürlich kein Beweis.

Der Name נִמְרוֹד (LXX Νεβρωθ) enthält, er mag im übrigen herkommen woher er will, für hebräische Ohren jedenfalls das Moment der Empörung (DILLMANN 184). Der Sinn von v. 8^b erhellt aus v. 10: Nimrod ist als der erste מְבַרֵךְ הָאָרֶץ bezeichnet, als der erste Gwalt herrscher, als der erste, der durch Kraft und Zwang ein Reich gründete (DILLMANN 185).

9 unterbricht den Zusammenhang: der Anfang ist in aller Form eine Dublette zu v. 8^b; sodann ist v. 10 als Fortsetzung zu v. 9 unmöglich, dagegen in leichtem und natürlichem Anschluss an v. 8; endlich ist zu beachten, dass נִבְרַר in v. 9, anders als v. 8, ein Relationsbegriff ist (נִבְרַר צִיד *stark in der Jägererei*). V. 9 ist also für sich, ohne Rücksicht auf die Umgebung zu erklären. Nimrod erscheint hier nicht als gewaltiger Herrscher, sondern als gewaltiger Jäger, der als solcher im Volksmund lebt: mit נִבְרַר wird ein geläufiges Wort citiert (vgl. Gen 22 14 Num 21 14 I Sam 19 24).

לְפָנֵי יְהוָה würde nach der Analogie von 7 1 bedeuten *in Gottes Augen und Urteil*. Aber es fragt sich, ob dieser bei einem ethischen Werturteil ganz verständliche Ausdruck hier am Platz ist. Für eine blosser Steigerungsformel *ein sehr gewaltiger Jäger*, ist der Ausdruck fast zu voll. Der Sinn des Namens Nimrod legt immer wieder die Deutung von KEIL und BUDE 393 nahe *unter den Augen Jahwes*, so dass Jahwe zusehen musste d. h. unbekümmert um Jahwe, ihm trotzend, wenn man nicht Jahwe, was 19 24 nahelegt (vgl. freilich STADE ZATW 1895, 163), geradezu als *Himmel* zu verstehen hat, wodurch dann Nimrod als ein Sternbild zu verstehen, nahegelegt würde.

10–12 beschreibt den Umfang des Reiches des Nimrod von v. 8. Diese Herrschaft erstreckt sich 10 anfänglich über vier Städte im Lande Sinear, und zwar ist dabei die Meinung, nach v. 11 f. zu schliessen, wahrscheinlich die, Nimrod habe diese Städte erbaut.

שִׁנְעַר ist Babylonien, das heutige Irak el Arabi. Die Gleichsetzung mit dem keilinschriftlichen *Šumer* (so z. B. KAT² 118: *Šumir*, *Šumer* wird über die Mittelform *šunger* שִׁנְעַר zu *unger*, *šungir* שִׁנְעַר; von BUDE 385 acceptiert) dem südlichen Babylonien wird stark angezweifelt; auch die Identität mit *Sanhar* mit den Amarnabriefen ist nicht allgemein anerkannt. Von den vier ersten Städten Nimrods ist ausser Babel auch אֶרֶךְ und אֲכַד bekannt: אֶרֶךְ ist die alte heilige Stadt Uruk oder Arku (Ὀρθοκρη), heute Warka, sö. von Babylon am Euphrat; Akkad ist der keilinschriftliche Name des nördlichen Babylonien und einer inschriftlich bezeugten aber noch nicht nachgewiesenen Stadt. Dagegen für אֲכַד fehlt noch eine keilinschriftliche Nennung, wenn nicht der Ortsname *Kutum* dafür zu nehmen ist.

11 f. berichtet über die Ausdehnung der Herrschaft Nimrods über Assur. Das Land אֲשּׁוּר, im Unterschied von Reich Assur, ist die Landschaft Aturia zwischen dem Tigris im W., dem kleinen Zab im S., den kurdischen Bergen im O. und N. Die Notiz, dass Nimrod von

Sinear nach Assur zog, entspricht der Thatsache, dass Assur in seiner gesamten Kultur und vor dem 10. Jahrhundert auch politisch von Babylonien abhängig ist. Im übrigen liegt hier keine sehr alte geschichtliche Notiz vor. Vom Werden des assyrischen Staats hatte ihr Urheber keine Kenntnis; denn dessen Ausgangspunkt ist nicht Ninive sondern die Stadt Assur (vgl. E. MEYER I 182). Die Zeit, aus welcher die Notiz stammt, ist wahrscheinlich festzulegen (vgl. KAT² 96 ff.). In v. 11 werden $\text{קָלְחַ$ und נִיְנִוָּה als zwei besondere Städte neben einander gestellt. Nun bedeutet Ninive später einen Städtekomplex, in dem קָלְחַ *kalhu*, die Südstadt ist (am Platz des heutigen Dorfs und Hügels Nimrūd), während den Namen Ninive, Ninua, ursprünglich ein 30 km. nw. davon (an Stelle des heutigen Kujundsclik) gelegener Stadtteil führt. Als Gesamtname des Städtekomplexes zwischen Zab und Tigris erscheint Ninive erst seit der Zeit Sanheribs. Die Gegenüberstellung von Ninive und Kalah setzt voraus, dass der Gesamtname Ninive noch nicht gebräuchlich war (KAT² 99 f.); thatsächlich werden die vier Städte, von denen עִיר הַחֶבֶת עִיר noch gar nicht, רִסְיִן (= *Risini* unmittelbar nördlich von Nimrūd?) nicht sicher identifiziert ist, v. 12^b namenlos als הָעִיר הַקְּלָלָה zusammengefasst. Der terminus ad quem für diese Notiz ist also die Wende des 8. und 7. Jahrhundert (Sanherib 705—681). KAT² 101 f. baut auf der Stelle noch ein argumentum e silentio auf: die von Sargon 707 gebaute ninivitische Nordstadt Dūr-Sarrukin (an Stelle von Khorsābād) ist nicht genannt. Ein sicherer Beweis für Abfassung der Notiz vor 707 ist das an sich nicht: ein gut unterrichteter Schriftsteller am Anfang des 7. Jahrhundert musste die Neuheit dieses Stadtteils kennen und konnte ihn somit nicht auf Nimrod zurückführen.

Der Städte- und Reichsgründer Nimrod gehört nach Babel-Assur (vgl. auch Mch 5 5). Es fragt sich zunächst, wie er dann dazu kommt, ein Sohn Kusch's zu heißen. Nun ist zwar Kusch für die hebräische Geographie ein sehr umfangreicher Name, der eine klare geographische Definition schwerlich gestattet, — wenigstens sind allem nach arabische und afrikanische Gebiete darunter begriffen —, aber dass sie den unbekanntten Süden willkürlich mit dem wohlbekanntten Osten zusammengeworfen habe, darf man ihr darum ohne Not nicht zutrauen; erst R wird das südliche Kusch (v. 6) mit den v. 8 ursprünglich gemeinten Kossäern *Kaš*, *Kaššu* (eine Aussprache *Kôš*?) verwechselt und v. 8–12 bei Ham untergebracht haben. Die Kossäer sind in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends aus Elam und Medien in Babylonien eingewandert und haben dieses etwa 1500—1250 beherrscht (vgl. E. MEYER I 140 272; H. WINCKLER, ATliche Untere. 146 148). Wenn Nimrod eine babylonisch-assyrische Figur ist, so ist zu fragen, was ihr in der babylonisch-assyrischen Sage entsprechen mag. Die Assyriologen streiten darüber, ob die schon von G. SMITH vollzogene Gleichsetzung mit dem Helden des babylonischen Epos, Izdubar bzw. Gišdubar, Gištubar, oder wie neuerdings gelesen wird, Gilgameš identisch sei. JENSEN Kosmol. 386 streitet dieser Gleichung jegliche Grundlage ab; GUNKEL, Schöpf. und Chaos 146 u. Anm. 2 hält sie nicht für grundlos und verweist dabei auch auf eine syrische Schrift (christl. Zeit), „die Schatzhöhle“, die einiges von Nimrod erzählt, was nicht der biblischen Sage entstammt, aber mit der babylonischen Gilgamešgeschichte übereinstimmt. ZIMMERN ib. 423 u. Anm. 3 hält es für möglich, dass neben der nicht semitischen Aussprache des Namens, Gilgameš, auch eine semitische, etwa Namrudu geläufig gewesen sein könnte. Eine andere Übertragung des Namens aus dem Babylonischen hat WELLS, Comp. 309 vermutet: wegen des Präformativs N nimmt er an, „dass Nimrod den Hebräern durch Vermittlung der mesopotamischen Aramäer zugekommen sei; dass die Aramäer das Imperf. von מָרַר auf a bilden, macht keine Schwierigkeit, da die Hebräer und Araber es

auf u bilden. Die Aramäer ihrerseits haben Nimrod wohl aus Marduk geformt, dem eigentlichen Namen des Nationalgotts von Babel, der Ursprungsstätte des Weltreichs. Sie haben uk als Endung betrachtet wie in Nisroch, Phalloch (II Reg 5 19 I Chr 5 26 LXX), Arioch“.

Der babylonischen Herkunft Nimrod's hat E. MEYER ZATW 1888, 47f. den in Ägypten zur Zeit der 22. Dynastie (ca. 943—735) bei Prinzen und Heerführern häufig be-gnendenden Namen Nmrt oder Nmrθ entgegengestellt. Die gerade auf Grund dieses Namens und der Gleichsetzung desselben mit Nimrod schon ausgesprochene Vermutung babylonischer Herkunft der 22. Dynastie ist hinfällig, diese ist aus libyschen Söldnern hervor-gegangen (vgl. DILLMANN 184). Der Name Nmrt, Nmrθ wird libyschen Ursprungs sein. E. MEYER nimmt für den biblischen Nimrod ägyptisch-libysche Herkunft an, wie denn auch der גַּבְרִי נִמְרוֹד besser in die tierreiche libysche Wüste passe als in das babylonische Kulturland. Beziehungen zwischen Ägypten und den hebräischen Staaten bestehen in der Zeit der 22. Dynastie: Scheschonk I, der Gründer derselben, ist der Gegner des Rehabeam, in der Schlacht bei Karkar kämpfen ägyptische Truppen neben denen Ahab's und seiner Verbündeten. Es wäre dann ein aus Ägypten übernommener Name oder Held nach Babel-Assur versetzt worden, vielleicht einfach auf Grund des Zugs, dass auch die babylonisch-assyrischen Herrscher als gewaltige Jäger dargestellt werden.

Vom Reichsgründer ist der Jäger Nimrod zu unterscheiden, letzterer eine volks-tümliche Figur. Es hat alles für sich, wenn BUDE 390 f. diesen Nimrod auf die Ehe der Gottessöhne mit den Menschentöchtern zurückführt, ob nun 10 9 an 6 4 unmittelbar an-geschlossen werden kann oder nicht. Mit der Deutung des Jägers Nimrod auf das Stern-bild des Orion (BUDE 395 f.) muss, auch wenn לִבְנֵי יְהוָה nicht *am Himmel* bedeuten könnte, jedenfalls gerechnet werden. Die Bezeichnung Nimrods als גַּבְרִי findet sich im arab.-syr. Namen des Orion *gabbārūn, gablāra*, wieder. Die griechische Vorstellung des Orion als eines Jagdriesen, vor dem die Plejaden fliehen, könnte aus Asien übernommen, aber auch gemeinsamer arischer Besitz sein. Die Beziehung des biblischen Nimrod auf den Orion ist erst spät (630 n. Chr.) in christlichen Quellen zu belegen, wird aber als aus „Persien“ d. h. nach dem Sprachgebrauch dieser Quellen dem Euphrat-Tigrisland stammend bezeugt (vgl. HbA 1573 b, BUDE 396 Anm. 1). Die hebräische Bezeichnung des Orion, כְּסִיל (Jes 13 10 Am 5 8 Hi 9 9 38 31) ist damit vereinbar, wenn man sich unter כְּסִיל, gut ATlich, den gottlosen auf seine Kraft trotzendes Thoren denkt.

In den Zusammenhang der Völkertafel passt jedenfalls nicht v. 9, der auch im Zu-sammenhang von v. 8–12 fremd ist. Die Verse v. 8 10–12 ist DILLMANN 164 geneigt, ur-sprünglich hinter 11 1–9 zu versetzen. Nach WELLM. Comp. 309 passen sie in die Völker-tafel: „Nimrod repräsentiert zugleich König und Volk; das Volk ist die Familie des ersten Königs; die Genealogie macht keinen Unterschied zwischen beiden, Heroen und Nationen stehen bei ihr auf gleicher Linie. Was von Nimrod gilt, gilt auch von Babel und Assur.“ Auch BUDE 402 lässt v. 8 10–12 der Völkertafel. Es ist ein Moment vorhanden, das dem zu widerstreben scheint: Die Völkertafel von J kennt sonst (vgl. v. 13–19 25–30), soweit die Namen durchsichtig sind, nur Heroes eponymi und Völker; davon hebt sich Nimrod als Individuum ab, Babel etc. sind nicht Söhne, sondern unterworfenen Gebiete und Grün-dungen. Freilich kann man dagegen geltend machen, die Beschreibung des von Nimrod beherrschten Gebiets sei ein Abschluss eines Zweigs der Völkertafel ähnlich wie v. 19 und 30. J gab ohnehin keine trockene Genealogien. Indessen wie bei der Frage nach der Herkunft Nimrods, wird man auch hier beim Abwägen von Möglichkeiten und Wahr-scheinlichkeiten bleiben müssen.

Das nächste Stück aus J 13–19 zergliedert Mizraim und Kanaan.

13f. die Söhne Mizraims: לִיְרֵי spottet jeder Erklärung. STADE, de populo Javan 5f. schlägt vor, hier und Jer 46 9 dafür לִיְרֵי zu lesen, Libyer. Ebenso sind die עַנְמִיִּים nicht identifiziert. Der Name könnte mit der Bezeich-nung des öden Gebirgslands*ö. vom Nil, 'An, zusammenhängen und die dort sitzenden (semitischen) Nomaden bezeichnen. לְהַבְרִי wird meist als Libyer

gedeutet; dann wäre auf die Änderung von לִירִים in לִוְבִים zu verzichten. נַפְתָּחִים ist ebenfalls dunkel; ERMAN ZATW 1890, 118f. meint, es sei das Gegenstück zu פְּתָרְסִים *Südländ*, und bezeichne das Nordland, das Delta; dieses heisst ägyptisch zu allen Zeiten *ḫḫ*; ERMAN schlägt daher vor, נַפְתָּחִים in פְּתָחִים zu ändern. 14 פְּתָרְסִים ist sicher das ägyptische Südländ oder Oberägypten, *ḫḫ* Für פְּתָרְסִים fehlt eine befriedigende Erklärung; an die Kolchier ist in diesem Zusammenhang nicht zu denken. פְּתָרִים ist jedenfalls nicht Kappadocien oder Cypern; ob das Wort פְּתָתוֹר einen Nomos im Nildelta oder wegen der Gleichung פְּלִשְׁתִּים a) = פְּתָרִים, b) = פְּרִתִים die Insel Kreta bezeichnet, ist umstritten (vgl. auch E. MEYER I 266). Schwierig ist auch die Bemerkung אֲשֶׁר נִצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים. Die Philister kamen nach Am 9 7 Dtn 2 23 Jer 47 4 von Kaphtor. Gegen die Annahme, der Satz sei ursprünglich hinter פְּתָרִים gestanden, kann man einwenden, die Entstehung der schwereren Lesart sei schwer begreiflich. Der Satz ist, ob er ursprünglich nach פְּתָרִים stand oder nicht, jedenfalls eine Glosse (WELLH. Comp. 8, BUDDÉ 331 Anm. 3): מִשָּׁם setzt den Namen eines Landes voraus, fällt also aus dem genealogischen Schema. Wohin die Philister ethnologisch gehören, ist noch immer nicht ausgemacht (vgl. auch E. MEYER I 266; s. jedoch BUDDÉ zu Jdc 3 3 in diesem HC).

15—19 Die Söhne Kanaans: 15 צִיֹּן, als *Fischerstadt* gedeutet, ist die alte Metropole der Phönicier, die als Volk sich nach ihr auch noch nannten, als Sidon schon hinter Tyrus zurückgetreten war. Ebenso heissen die Phönicier bei den Hebräern Sidonier (s. namentlich I Reg 16 31; vgl. E. MEYER I 190, 283). Die Bezeichnung der Phönicier als Sidonier gestattet also einen Schluss auf die Entstehungszeit der jahwistischen Völkertafel nicht. הֵתִי, die Hethiter, von den Agyptern Cheta, in den Keilinschriften Chatti genannt, sitzen in Cölesyrien mit der Hauptstadt Kades in einem vom Orontes gebildeten künstlichen See (E. MEYER I 148 STADE Gesch. Isr. I 143). Um 1350 haben sie in Syrien herrschende Stellung. Im Osten setzten sie sich in Karchemisch fest, das wahrscheinlich Residenz ihrer Könige wurde; das Hethiterreich von Karchemisch hat noch Sargon vorgefunden. Die Spuren ihrer Kriegszüge und ihrer Herrschaft findet man durch ganz Kleinasien. Ramses III hat sie um 1180 niedergeworfen (vgl. u. a. E. MEYER I 233 ff. 255 ff. 265 ff. 287; über ihre Nationalität ib. 176; über die hittitischen Inschriften JENSEN ZDMG XLVIII 235—352 429—485; SCHWALLY ThLZ 1895 11). Wenn Chet hier als 2. Sohn Kanaans erscheint, so ist die beherrschende Stellung der Chetiter nicht mehr bekannt: sie sind hinter Phöniciern zurückgetreten. Von den Namen

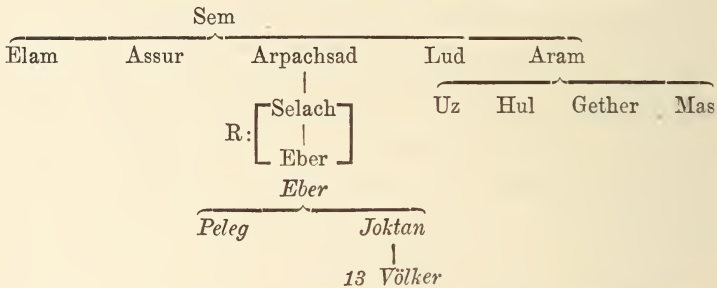
16—18^a bezeichnen die vier ersten palästinensische Kanaaniter: יְבֻסִי sind die in und um Jerusalem wohnenden Kanaaniter; אֲמֹרִי ist bei E (und D) dasselbe wie כְּנַעֲנִי bei J (vgl. m. Hexat. 94. 182), wobei freilich im Auge zu behalten ist, dass ursprünglich אֲמֹרִי und כְּנַעֲנִי nicht dasselbe ist, wenigstens ist bei den Agyptern Amur Nord-, Kanaan (Kan'na) Südpalästina (vgl. E. MEYER I 176 180 243; ZATW 1883 307f.). Der Sitz der אֲמֹרִי ist nicht bekannt, הֵי 17 werden für die Gegend bei Gibeon, Sichem und nördlich am Hermon bezeugt. Es folgen nun noch fünf ausserpalästinensische Namen. Die אֲרֻכִי gehören nach Phöniciern: der Name der Stadt Arka, einige Meilen n. von Tripolis, hat sich

bis heute erhalten. Phöniciſch ſind auch die **סִינִי**; keilſchriftlich wird eine phöniciſche Stadt Siānu neben Œemar und Arka genannt; STRABO kennt ein befeſtigtes Sinna am Libanon. Hieronymus eine civitas Sini in der Nähe von Arka; ein Dorf Sin $\frac{1}{2}$ Meile vom Naḥr Arka wird noch Ende des 15. Jahrhunderts erwähnt. Gleichfalls Phöniciſch ſind **אַרְוָד**, der Name ihrer Inſelſtadt Arwad (Aradus) hat ſich bis heute in Ruwād oder Ruweide erhalten. Dasselbe gilt von den **צִמְרִי**, deren Stadt **Σίμυρος**, s. von Aradus, auch noch als Sumra exiſtiert. Die **חַמְתִּי** dagegen gehören ins Gebiet des alten hethitiſchen Reichs; die heute noch ſo genannte Stadt Chamāth, in Cöleſyrien am Orontes gelegen, war in iſraelitiſcher Zeit Mittelpunkt eines Reichs, das Sargon 720 niedergeworfen hat. Die Urſprünglichkeit der ganzen Aufzählung iſt zuerſt von WELLH. Comp. 15 angezweifelt worden. Die Namen fügen ſich in den Zuſammenhang ſchwer ein. Auch die übrigen Zuſammenſtellungen von 6 oder 7 kanaaniſchen Völkern, Gen 15 19ff. Ex 3 8 17 13 5 (in MT nur 5) 23 23 33 2 34 11 Num 13 28 Jos 9 1 11 3 12 8 24 11 Jdc 3 5 werden von E. MEYER ZATW 1881 124, BUDE 344f., KUENEN hist.-krit. Einl. § 13 Anm. 29 als ſekundär, z. Teil ſchon als dtn'itiſch beeinflusst angeſehen. Hier greift die Zuſammenſtellung dem Satz v. 18^b vor (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 45). Die Aufzählung hält die Richtung von S. nach N. ein, wie vorher Sidon und Cheth. Dagegen ſagt 18^b ausdrücklich, daß die Kanaaniter urſprünglich in Phönicien und Cöleſyrien ſaßen und erſt dann ſich nach Süden ausgebreitet und Paläſtina beſetzt haben. Dieſe Bemerkung iſt nicht zufällig: die Kanaaniter haben ſich damit über das ihnen urſprünglich gehörige Gebiet ausgedehnt; ihrer Verdrängung durch Iſrael haftet alſo nicht das Odium der Vertreibung eines autochthonen Volkes an, ſondern die Kanaaniter ſind Eindringlinge, die ſpäter wieder weichen müſſen. Bei der guten Verumſtändung der Darſtellung von J im einzelnen, ſind ihr derartige groſſe Zuſammenhänge wohl zuzutrauen. 19 beſtimmt das Gebiet der Kanaaniter. Die Grenzen werden durch folgende Punkte fixiert: im NW. Sidon, im SW. Gerar und das 11—12 km nördlicher gelegene Gaza, im SO. Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboim; was für einen Punkt **עַרְלִישַׁע** fixiert, kann nur vermutet werden, da **לִישַׁע** bzw. **לִישַׁע** ſonſt nicht vorkommt: die Juden verſtehen darunter Callirrhoë öſtlich vom Toten Meer im Wādi Zerka Ma'in, WELLH. Comp. 15 ſchlägt vor, dafür **לִישַׁע** oder **לִישַׁם**, die Lokalform von **לִישַׁע** zu leſen, alſo einen Grenzpunkt im NO. anzunehmen. Der Text iſt nicht glatt (vgl. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 46): **עַרְלִישַׁע** (LXX καὶ Γ.) iſt im Satz ſinnlos, eine einſchränkende Korrektur zu **בְּאַחַד גְּרָרָה**. Es iſt alſo die NW.- und SW.-Ecke je durch einen Punkt fixiert. Für die SO.-Ecke ſtehen jedenfalls vier Namen da. Es hat alles für ſich, daß zu Sodom gewohnheitsmäßig Gomorrha und dann vollends Adma und Zeboim beigefchrieben wurde. Adma und Zeboim iſt auch 14 2 und Dtn 29 22 mit Sodom und Gomorrha zuſammengeſtellt. Da Hos 11 8 ſtatt der Zerstörung von Sodom und Gomorrha die von Adma und Zeboim nennt, ſo iſt vielleicht zu vermuten, daß die Relation der Sage im Nordreich, alſo vermutlich auch E, die beiden letzteren Namen hatte; Dtn 29 22 kommen vielleicht J und E zum Wort. Wenn **לִישַׁע** beim Toten Meer zu ſuchen iſt — SEYBOLD ZATW 1896, 318—320 identifiziert es mit

Bela-Zoar 14 2 8 — so ist עֶרְלָשֶׁע ein Zusatz zu dem vorher genannten Grenzpunkt; wie עֶרְעֵזָה; wenn mit WELLH. לִישׁ in dem Namen zu suchen wäre, so müsste das Wort als neuer Richtpunkt auch durch בְּאֶזְרָה eingeführt sein. Die Bestimmung von Sidon bis Gerar (und) bis Sodom wäre eine völlig ausreichende Bestimmung; das hierdurch bestimmte Dreieck ist von dem Viereck Sidon-Gerar-Sodom-Laisch nur wenig verschieden und um streng gerade Linien handelt es sich bei diesen Bestimmungen ohnehin nicht.

Söhne Hams sind bei P die Völker im Süden, im nördlichen Afrika und Südarabien — Afrika und Asien hängen für die Alten im SO. zusammen — und Kanaan, das dadurch von den Israeliten als eine andere Rasse geschieden wird. Auch J wird Kanaan zu Ham gewiesen haben, denn auch bei J besteht eine Kluft zwischen Israeliten und Kanaanitern: das connubium mit ihnen wird missbilligt 24 3; die Ausnahme 38 1-3 und auch Cap. 34 beweist als solche nur die Regel.

Die semitischen Völker (21–31 P und J).



Zur Einführung des Hauptastes gestattet sich R den Luxus auch den Kopf aus J 21 mitzuteilen. Zu גַּם־הָיָה statt גַּם־לִּי, wie 4 26, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 h. לָרַח hat v. 25 die Bedeutung *es wurden ihm Söhne geboren*; es ist gegen die Annahme von WELLH. Comp. 8, J dürfte bei Sem vollständig erhalten sein, doch wohl vorauszusetzen, dass Sem bei J nicht bloss einen Sohn, den Eber, hatte. BUDE 221 Anm. 1 hat כְּלִי־בְנֵי als ausgleichenden Einschub von R gestrichen. Bei P jedenfalls ist Eber nicht Sohn, sondern Urenkel Sems; אָבִי עֶבֶר wird Sem genannt, weil Eber der wichtigste der Söhne Sems ist und sich zu diesem verhält wie Machir zu Manasse. Sem, die Hauptlinie, die nachher weitergeführt werden soll, steht als dritte. Die Bemerkung v. 21^{1/2} zeigt, dass diese Anordnung nicht erst von R und P, sondern schon von J befolgt wurde. Die Worte אָחִי יָפֶת הַגִּדּוֹל werden übersetzt *dem älteren Bruder Japhets*; das lässt den Schein offen, Ham sei der jüngere und die Reihenfolge bei J ursprünglich (gegen 9 18) anders gewesen als bei P, nämlich Sem Japhet Ham; es ist deutlicher zu übersetzen *der älteste* (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 133 f g). Wenn der Kopf der jahwistischen Semitenliste an Japhet anknüpft und nicht an Ham, so standen bei J die Japhetiten unmittelbar vor den Semiten. Als dritter stand Sem, der älteste, auch bei J natürlich deshalb, weil an die allgemeine Völkertafel sich eine Überleitung auf Abraham anschloss. Das bestätigt das jahwistische Semitenfragment der Völkertafel selbst durch die einseitige Ausführung der jüngeren Abzweigung von Eber (WELLH. Comp.

8f.). P hat in der Anordnung der Völkertafel die Reihenfolge Japhet, Ham, Sem das Alter der Söhne in konsequenter Umkehrung durchgeführt (BUDE 304—306).

22 23 nennt die Semiten nach P. **עֵלָם**, als das *Hochland* gedeutet (von **עֵלָה**), ist zunächst das etwa dem heutigen Chusistan entsprechende östlich vom Unterlauf des Tigris gelegene Gebiet der Flüsse Eulaeus und Choaspes (jetzt Karun und Disful) mit der Hauptstadt Šušan; die Landschaft reicht aber in die Ebene herunter. Der Name ist semitisch, während das Volk von Elam sprachlich nicht zu den Semiten gehört (vgl. E. MEYER I 119 129 Anm.). Um 2300 haben die Elamiter Babylonien unterworfen und ihre Herrschaft bis Syrien ausgedehnt (ib. 135f.), ja E. MEYER 137 ist geneigt, sie mit den Hyksos zu identifizieren. Über **אֲשּׁוּר** s. o. zu v. 11. **אֲרַפְכְּשָׁד** wird von manchen als die Landschaft *Ἀραπακχίτις* am obern Zab. n. von Assyrien, angesehen, wobei aber die Endsilbe **שָׁד** unerklärt bleibt. Andere zerlegen das Wort und deuten **כַּשְׁדַּרְא** als *das Gebiet* (**אֲרַרְא** so für das Arab. und Athiop. belegt) *der Babylonier*. Letzteres hat den Vorzug, dass dann Babylonien in der Aufzählung von P enthalten ist. Auch ist ja der ursprüngliche Sitz der von Arpachsad stammenden Familie Abrahams nach P Ur-Kasdim (11 10–27 31). Der Name Arpachsad statt Babel ist vermutlich gewählt um von Israel nicht engere Verwandtschaft speziell mit Babel auszusagen. CHEYNE ZATW 1897, 190 will das Wort in zwei Namen **כַּשְׁדַּרְא** zerlegen, ein Abschreiber hätte dann fälschlich nur ein **כ** geschrieben; 11 10–13 10 24 will CHEYNE dann **כַּשְׁדַּרְא** statt **אֲרַפְכְּשָׁד** lesen. HOMMEL's Erklärung (Altisr. Überlief. 293ff.), *pa* sei der ägypt. Artikel u. somit Ar-pakeshad = Ur-kasdim, kann nicht ernst genommen werden. Mit **לֹדִי**, den Lydiern, ist hier so wenig anzufangen als v. 13 bei J. Dass die Lydier keine Semiten in unserem Sinn sind, macht weniger aus als der Absprung nach Kleinasien. Was P mit **לֹדִי** meint, ist unbekannt. Doch sei der von ERMAN freilich aus lautlichen Gründen als sehr problematisch bezeichnete Vorschlag WIEDEMANN's erwähnt, **לֹדִי** mit Rutenu, der ägyptischen Bezeichnung für Palästina und Syrien zusammenzustellen; für das ihnen fehlende l setzen die Ägypter in fremden Namen r ein (vgl. KAT² 114 Anm.). **אֲרָם** ist ein vieldeutiger Name; der Anlage der Völkertafel entspricht es, es nicht als die aramäisch redenden Semiten zu nehmen sondern als geographischen Begriff, Syrien (ohne den Küstenstrich) und Mesopotamien. Von den Söhnen Arams **23** wird **עֵיז** nach einer Notiz des JOSEPHUS meist in die Gegend des Hauran und von Damaskus verlegt; der Begriff ist ein vager: Hi denkt sich das Land Uz wahrscheinlich in der Nähe von Edom am Nordrand der arabischen Wüste, wozu Uz als Name eines horitischen Stammes Gen 36 20 28 passt. **נֶגֶר** ist ganz unbekannt. **מָשׁ** (I Chr 1 17 **מְשֵׁה**) wurde schon auf das zwischen Mesopotamien und Armenien gelegene Gebirge Mons Masius (Keilinschr.: Kašjar) gedeutet. Das *maš* der Keilinschriften ist ein Distrikt der syrisch-arabischen Wüste und für diesen Zusammenhang zu südlich; E. MEYER I 232 bringt damit **מְשֵׁה** v. 30 zusammen. Die Gleichsetzung mit dem Mons Masius hat einen Halt daran, dass in den Keilinschriften neben dem Mons Masius eine Landschaft Chulia genannt wird (STRACK z. St.), die in dem zweiten Sohn Arams, **חֹלִי**, stecken dürfte.

24 gehört wegen יֵלֶךְ nicht P, wegen v. 21, wo Eber allem nach ursprünglich Sohn Sems war, nicht J, ist dann also eine sachlich auf 11 12 ff. ruhende Klammer von R. der hier mit יֵלֶךְ ausnahmsweise J nachgeahmt hätte (BUDDE 502).

25—30, aus J, giebt die Entwicklung Eber's und zwar so, dass der ältere auf Abraham führende Zweig aufgespart und nur der jüngere verfolgt wird. 25 Zur Konstruktion יֵלֶךְ שְׁנֵי בָנִים vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 121 a b. Was ist עֶבְרִי? עֶבְרִי ist keine Selbstbezeichnung, sondern wie die geographische Grundlage des Namens beweist, ursprünglich kanaanitische Bezeichnung Israels, im AT selbst der Name, unter dem Ausländer von den Israeliten reden und mit dem diese sich Ausländern gegenüber bezeichnen. Ob die Kanaaniter auch die Israel verwandten Völker, Moab, Ammon, Edom, darunter begriffen haben, wird von E. MEYER ZATW 1886. 11 mit überzeugender Begründung abgelehnt. Da עֶבְרִי ein einfacher geographischer Begriff ist, so hat es keinen Sinn nach einem Volk עֶבְרִי zu suchen; עֶבְרִי ist ein durchaus künstlicher Heros eponymus und hat hier zudem einen viel weiteren Umfang als עֶבְרִי, da auch arabische Stämme davon abgeleitet werden. Für פֶּלֶג hat man an Phalga beim Einfluss des Chaboras in den Euphrat, auch an ähnliche Namen im nö. Arabien gedacht. Der Name wird mit einer der in J häufigen Etymologien erklärt. Deren Sinn ist dunkel. Der Ausdruck kann bedeuten *zu seiner Zeit teilte sich die Bevölkerung der Erde* (אֶרֶץ so 11 1 19 31), oder *zu seiner Zeit wurde die Erde verteilt*. Im ersten Fall ist der Satz Anspielung auf 11 1-9, dann, da die Völkertafel und 11 1-9 nicht demselben Sagenkreis angehören können, eine Redaktionsklammer in J (R), so KUENEN und BUDDE). Dieser Annahme kommt entgegen, dass der Satz den Zusammenhang zwischen בָּא und בָּרִי recht störend unterbricht. Natürlich war Peleg kein toter Strang; die Ausführung ist, wenn J hier nicht von R mit Rücksicht auf 11 12 ff. verstümmelt worden ist, einer besonders auf Israel überleitenden Genealogie vorbehalten. Der andere Sohn Ebers ist יֶחֱזֶן. Der Name ist von arab. Schriftstellern auf den alten arabischen Stamm Kachtan übertragen worden; den Wert einer selbständigen Überlieferung hat das nicht (KAUTZSCH in HbA), aber die von Joktan abgeleiteten Völker sind arabische Stämme, und zwar, soweit sie sich identifizieren lassen, Stämme des sw. Arabiens. Es werden v. 26-29 von Joktan 13 Stämme abgeleitet. DILLMANN 198 vermutet, einer dieser Namen sei ein Zusatz, so dass man auch hier einen Verlauf auf 12 Stämme hätte. LXX A (u. a.) und AUGUSTIN haben עֹזְבָל v. 28 nicht gelesen (NESTLE Marg. 10). An sich fügt sich vielleicht Ophir nicht ein. 26 אֱלִמְלֵךְ ist nicht festgestellt. Gegenüber der gewöhnlichen Annahme, dass אל in diesem Namen arab. Artikel sei, weist DILLMANN darauf hin, dass in vielen sabäischen Namen die erste Silbe אל der Gottesname ist. In Ḥadramaut sind die Namen Omdude und Madude bezeugt. HABENICHT verzeichnet nö. bei San'a in Jemen ein el Medid. שָׁלַף ist nach den arab. Geographen Name eines Stammes in Jemen (Salif, Sulaf); ausserdem heissen zwei Bezirke in Jemen Silf und Salfje, auch giebt es dort verschiedene Orte Salf. הַצְרִימֹת, auch in den sabäischen Inschriften genannt, entspricht dem heutigen Ḥadramaut. Für יָרַח (LXX Ιαραδ oder Ιαρεδ) sind verschiedene, wenig sichere Ver-

mutungen aufgestellt worden; an einen Berg Warah, w. von Hadramaut, an die Mondküste, den Mondberg im östlichen Hadramaut, an die Banû Hilâl, die Neumondsöhne, hat man schon gedacht. Auch für הַרְוֹרִים 27 sind nur unsichere Vergleiche vorhanden; D. H. MÜLLER nennt eine Burg Duram w. von San'a in Jemen (HABENICHT verzeichnet ein Doran sw. von San'a). אִיזָל (Sam. אִיזָל, LXX Αἰζήλ) wird mit dem alten Namen der Hauptstadt von Jemen, Asal (Usal), seit der himjarischen Eroberung San'a, zusammengebracht. רְקֵל הַקְּלָה (Rakel ist im Arab. und Aram. die *Dattelpalme*) ist wohl ein palmenreicher Bezirk; um dieser vermuteten Eigenschaft willen hat man an das minäische Gebiet im nö. Jemen denken wollen.

28 עֵבֶל (Sam. und I Chr. 1 22 עֵבֶל; LXX om.), vielleicht in der Aufzählung nicht ursprünglich, wird von HALÉVY mit 'Abil, dem Namen eines Bezirks und verschiedener Ortschaften in Jemen, zusammengestellt. Für אֲרָמִימָאֵל ist keine Vergleichung gefunden. שָׁבָא sind die von P v. 7^b zu Kusch gerechneten Sabäer; ihre Hauptstadt war Mareb oder Saba ö. von San'a, s. von Mein. an der Ostgrenze von Jemen.

Wo אֲזַיִר 29, das vielgenannte Goldland zu suchen sei, ist eine umstrittene Frage. Es gleich den übrigen Söhnen Joktans in das sw. Arabien zu verlegen, wird durch die Notiz unmöglich gemacht, dass die von Ezeongeber auslaufenden Schiffe Salomos und Hiram's zur Fahrt nach und von Ophir drei Jahre brauchen (I Reg 9 26–28 10 22). Man hat daher an ein weiter entferntes Land zu denken. Die Länder des persischen Golfs und Indien sind ins Auge gefasst worden. Die von MAUCH 1871 besuchten Ruinen von Zimbabwe in SO.-Afrika (etwa 31° ö. L. 20° s. Br., w. von Sofala, jetzt auf englischem Gebiet) haben viele veranlasst, Ophir in diesem Goldland zu suchen (vgl. PETERS, Das goldene Ophir Salomos, München Oldenbourg 1895. ThLZ 96, 8), mit welchem Recht bleibt abzuwarten; die Örtlichkeit scheint noch nicht genügend untersucht zu sein. Ein Überspringen von Südarabien nach Ostafrika hätte sein Gegenstück bei P v. 7, wo חִיילָה u. a. zu Kusch gerechnet ist. Ob חִיילָה an den persischen Meerbusen verlegt werden kann (Chuwaila gegenüber den Bahrein-Inseln, s. STRACK z. St.), hängt zum Teil am Verständnis von v. 30; die Verbindung mit Kusch bei P v. 7 wäre leichter, wenn es auch im SW. von Arabien liegt. יִבְבִּי endlich hat man mit den Ἰωβαβῖται, oder wie man dann korrigiert hat, Ἰωβαβῖται des PTOLEMAEUS und mit dem in sabäischen Inschriften genannten Stamm יהובב zusammengebracht.

30 giebt, ähnlich wie v. 19 bei den Kanaanitern, eine Bestimmung der Ausdehnung des Gebiets der Söhne Joktans: *von מִשָּׁא bis קָפָר bis zum (oder im?) östlichen Gebirge.* מִשָּׁא ist auf die Landschaft Mesene an der Euphrat-Tigrismündung gedeutet worden. DILLMANN 201 ist geneigt, wegen der Wiedergabe bei LXX durch Μεσση, Μεσσηε das 25¹⁴ genannte מִשָּׁא zu lesen. Nach dem Vorgang von FRD. DELITZSCH Paradies 242 versteht E. MEYER I 232 unter מִשָּׁא das keilinschriftliche Maš, einen Distrikt der syrisch-arabischen Wüste; das führt nur etwas weit in den Norden. Mehr zu der Gegend, auf welche die meisten Joktansöhne weisen, passt die Gleichung mit *Bische* (20° n. B. 43,5° ö. L.). Für קָפָר nennt HbA zwei Orte Zafar, jetzt Isfor, im südlichen Arabien, der eine in Jemen bei Jerim (Jarim), der andere im östlichen Hadramaut (Mahra) bei Mirbat gelegen. Gegen die Gleichung קָפָר-Zafar, wird freilich

eingewendet, dass das arab. Za durch Samekh nicht wohl wiedergegeben werden kann. Wenn מִשָּׁשׁ = Bische, הַר הַקָּדִים das Weihrauchgebirge und *bis sum Ostgebirge* zu übersetzen ist, dann würde סָפָר am besten im SW. gesucht, und die Angaben würden ein Dreieck festlegen (vgl. v. 19). Wenn dagegen zu übersetzen ist *bis Sephar im Ostgebirge* (REUSS) und letzteres das Gebirge auf der Weihrauchküste ist, so ist für סָפָר an Isfor bei Mirbat zu denken und das Gebiet der Joktansöhne wäre dann, wieder מִשָּׁשׁ = Bische vorausgesetzt, durch eine einzige Linie bestimmt, die aber eben das sw. Dreieck der arabischen Halbinsel für Joktan abschneiden würde.

Zu Sem werden in der Hauptsache (von Ophir abgesehen) die östlichen Länder gerechnet.

In der Schlussformel für die ganze Völkertafel 32 aus P ist bemerkenswert die ausdrückliche Erklärung, dass die voranstehende Aufzählung von Völkern bei P nicht ins Detail der, wie dem Verfasser wohl bekannt ist, viel reicheren Wirklichkeit geht, sondern nur die hauptsächlichsten Äste der grossen Menschheitsfamilie giebt v. 32^b, denn מֵאֵלֶּה wird sich nicht auf בְּנֵי נֹחַ, sondern auf מִשְׁפָּחַת beziehen.

1) Es ist deutlich, dass R in Cap. 10 von J nur einzelne Teile aufgenommen hat: zu Japhet nichts, zu Ham die Ausführung über Nimrod und die Gliederung von Mizraim und Kanaan, bei Sem den Kopf, vermutlich um der auf Israel vorausweisenden Bemerkung willen, und dann die Gliederung Ebers. Über die Frage, ob J bei Sem vollständig zum Wort kommt s. o. zu v. 21. P wird vermutlich auch hier vollständig verwertet worden sein. Die Frage einer Auslassung ist hier nur v. 22 in Betracht zu ziehen, wo man neben Assur Babel oder Sinear vermisst; eine Auslassung könnte mit Rücksicht auf v. 8-12 vorgenommen worden sein; wenn aber Arpachsad Geheimname für Babel ist, so ist P auch hier vollständig. P war dann überaus knapp; aber das ist v. 32 ausdrücklich begründet. Die aus J mitgeteilten Stücke zeigen, dass diese Quelle sich weit mehr ins einzelne eingelassen hat. Ob P in diesem Stück gegenüber J selbständig oder nur ein Auszug ist, kann wegen der Zerstörung von J nicht mehr untersucht werden.

2) Nimmt man das vorliegende Ganze, so ist der Gesichtskreis ein enger: in Betracht gezogen werden im wesentlichen die um das Mittelmeerbecken herum und in dessen nächster Nähe sich gruppierenden Völker von der sogenannten kaukasischen Rasse. Unbekannt sind die Völker Ostasiens, nicht genannt sind die Perser, ohne dass man daraus mit DILLMANN 166 folgern dürfte, diese seien für die Quellen noch nicht vorhanden gewesen: sie mögen zu den Völkern gerechnet worden sein, die sich lange nach der Flut gebildet haben. Unbekannt sind auch die innerafrikanischen Völker, die den Ägyptern wohlbekannten Neger. Das beweist, dass das israelitische Wissen um die Völkerwelt, soweit es nicht selbst erworben ist, sondern auf fremden Nachrichten beruht, nicht aus Ägypten geholt ist. Für den Westen ist jedenfalls Abhängigkeit von den Phöniciern anzunehmen.

Nach jüdischer Tradition, die man auch in der Ausendung der freilich vermutlich den 70 Ältesten entsprechenden 70 Jünger Lk 10 1 hat wiederfinden wollen, zählt die Völkertafel 70 Völker auf. Wenn, was auch neuere Erklärer angenommen oder doch so WELLMANN Comp. 8, offen gehalten haben, diese Zahl beabsichtigt war, so ist sie eine Intention der Redaktion. Redaktionelle Zusätze, wie die Philister hat man daraus erklärt. Aber die Zahl ist nur mit Mühe herauszubringen: es müssen ausser Berechnung bleiben natürlich die Namen Sem, Ham, Japhet, darn noch entweder Selah Eber und Peleg oder die אֲחֵי הַנּוֹחַים, Nimrod und, worauf auch LXX weist, eines der Joktanvölker.

Über die Reihenfolge der Hauptäste s. o. zu v. 21.

3) Die Frage nach dem leitenden Gesichtspunkt für die Zuweisung der

einzelnen Völker an die Völkerfamilien, kann zunächst nur für P gestellt werden, für das Ganze nicht, weil die Einfügung von Babel-Assur aus J und das hamitische Kusch zeigt, dass R um die Struktur der Quellen sich nicht gekümmert hat. Die Bemerkung v. 5^b 20 31 über die verschiedenen Stämme, Sprachen, Länder und Völkerschaften, hat mit dem Einteilungsprinzip nichts zu thun, sondern besagt vielmehr, dass unter jeder Gruppe verschiedene Stämme, Sprachen, Länder und Völkerschaften zusammengenommen sind. Auf Einteilung nach den Sprachen hat es die Völkertafel im Ganzen und hatten es ihre Quellen nicht abgesehen. Die Sprachvergleiche ist dem Altertum überhaupt fremd; den Israeliten war die verwandte babylonische und assyrische Sprache ganz unverständlich (vgl. Jes 33 19 Jer 5 15); die Völkertafel rechnet Scheba, Kanaan, Sidon zu Ham und phöniciische Kolonien unter Japhet. Noch weniger darf man die Einteilung auf die Beobachtung physischer Rassenunterschiede, wie Hautfarbe, Haare, Körperbau, zurückführen. Bei P ist der grundlegende Gesichtspunkt einfach der geographische, nur dass die Zuweisung Kanaans an Ham auf einem das Hauptschema kreuzenden nicht durchbrechenden Werturteil beruht; im weiteren ist auch innerhalb der Hauptäste geographische Anordnung vorauszusetzen, wenn sie auch im einzelnen nicht durchsichtig ist; jedenfalls werden die Völker bei P nicht nach dem Alter der einzelnen Brüder geordnet, denn Arpachsad, nach P der erstgeborene des Sem (11 10 ff.), steht 10 22 als dritter. Von J ist zu wenig erhalten, als dass man auch nur mit annähernder Sicherheit etwas über die leitenden Gesichtspunkte dieser Quelle sagen könnte. Jedenfalls ist die Zuweisung der südarabischen Völker an Sem kein Beweis dafür, dass diese Quelle ein anderes Schema befolgte; die Differenz zwischen P und J erklärt sich einfach aus der Unsicherheit des geographischen Wissens.

4) Es wäre eine Thorheit, an diese Völkertafel die Anforderungen der modernen Ethnologie heranzubringen. Nach einem solchen Massstab gemessen könnte diese Darstellung nicht wieder genug gewertet werden. Denn ganz abgesehen davon, dass Völker nicht auf dem Weg genealogischer Spaltung entstehen, die Völkertafel ist unvollständig und zeigt im einzelnen kräftige Irrtümer und Missgriffe. Wenn ihr ein Wert beizulegen ist, so ist dieser in ihrer Tendenz zu suchen. Als solche ist einmal deutlich, dem Volk Israel seinen Platz in der Völkerwelt anzuweisen (DILLMANN 164). Nach beiden Quellen (für P vgl. 11 10 ff.) ist Israel das erstgeborene Volk $\kappa\alpha\tau' \epsilon\acute{\zeta}\sigma\gamma\acute{\eta}\nu$. Das ist ein Gedanke, der in dieser Form für unsere Betrachtungsweise der Dinge gegenstandslos ist. Aber vielleicht steht hinter der Völkertafel noch etwas anderes: der hier durchgeführte Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts und der Verwandtschaft aller Völker (DILLMANN 164) ist vielleicht eines der Elemente messianischer Hoffnung, die in J und P auch sonst durchscheinen (vgl. m. Hexat. 125 129 389), nämlich eine ethnologische Fundamentierung der Hoffnung, dass einst alle Völker am Heile Teil haben werden. So unvollkommen diese Fundamentierung ausgefallen ist, von bleibendem Werte ist die gute Absicht, wenn sie ihr zu Grund liegt.

2) Der Turmbau zu Babel 11 1–9 (J).

An die Völkertafel ist in der Erzählung vom Turmbau in Babel noch eine Sage angehängt, nach der die Zerteilung der Menschheit in verschiedene Völker nicht allmählich auf dem Weg der natürlichen Vermehrung und Verzweigung der aus der Flut geretteten Familie zustande kommt, sondern plötzlich durch eine Katastrophe, durch ein Gericht Jahwes erfolgt.

1 Über die kühne Verbindung von Subjekt und Prädikat vgl. GES-KAUTZSCH²⁶ § 141 d. מִתְּרַבֵּן : LXX + $\pi\alpha\sigma\iota\nu$, unnötig, augenscheinlich zur Umgehung der harten Verbindung des zweiten Prädikats mit dem Subj. angebracht. Darüber, ob die Ursprache eine der historischen Sprachen — Juden, Kirchenväter, aber auch neuere Erklärer nehmen das Hebräische dafür an — gewesen sei, hat die alte Erzählung sich schwerlich Gedanken

gemacht. 2 נָסַע מִקְדָּם heisst 13 11 zweifellos *nach Osten aufbrechen*, wenn nicht mit STADE ZATW 1894, 276 Anm. 2 anzunehmen ist, dass dort ein Schreibfehler für קָדְמָה vorliegt. מִקְדָּם kann heissen *östlich, im Osten* vom Standpunkt des Erzählers aus. Die Bedeutung *umherziehen* hat נָסַע nur noch Jer 31 24, dagegen Gen 12 9 liegt sie nicht im Wort selbst, sondern in der zusammengesetzten Phrase וַיִּסַּע הָלוֹךְ וְנָסוּעַ; an anderen Stellen, wo נָסַע nicht *aufbrechen* bedeutet, drückt es die Fortbewegung in der eingeschlagenen Richtung aus. Zu übersetzen *von Osten* oder *nach Osten aufbrechen* oder *von Osten her* oder *im Osten fortwandern*, hat nur die Schwierigkeit, dass die Erzählung keine rechte Anknüpfung im vorhergehenden Text hat, die von STADE l. c. abgelehnte Übersetzung von KAUTZSCH nur den Vorzug, dass sie einen Anknüpfungspunkt weniger vermissen lässt. בְּקֶעָה Thalebene, s. GES.-BUHL. Über שָׁנְעָר s. zu 10 10. 3 לְבָנִי gilt als Denominativ zu לְבָנָה. Doch ist das nicht ganz sicher. Die Bezeichnung des Backsteins als לְבָנָה ist, auch wenn die angefochtene Ableitung von לָבַי *weiss sein* gilt, „jedenfalls nicht aus der Zeit herzuleiten, in der die Ahnen der Juden in Ägypten lebten, denn der Nilschlamm ist schwarz“ (LAGARDE, Übersicht 139). Der assyrische Ziegel ist grau. Im Assyr. heisst der *luftgetrocknete Ziegel libittu*, st. cstr. *libnat* (der gebrannte ist *agurru*); *Ziegel streichen* heisst auch im Assyr. *laban*. Dieses *laban*, im Assyr. gebraucht für *niedersenken* (das Angesicht), bedeutet nach DELITZSCH *niederdrücken, platt drücken*; DELITZSCH nimmt daher an, *laban Ziegel streichen* sei nicht denominiert. Man darf daran denken, dass לְבָנָה ein Lehnwort aus dem Assyr. ist und mit לְבָנִי *weiss sein* nichts zu thun hat (s. KAT² 121 und Anm. *, vgl. auch GES.-BUHL); לְבָנִים sind dann nicht *die weissen*, sondern *die gepressten* und לְבָנָה לְבָנִים heisst dann *lasset uns Backsteine pressen*. שָׂרָף sonst *verbrennen*, hier *hart brennen*. הַחֲמָר Asphalt ist das hebräische Wort für das 6 14 verwendete כַּפָּר = assyr. *kupru*. Die Verwendung des Erdpechs als Mörtel ist bei den babylonischen Bauten etwas ganz gewöhnliches. Zu beachten ist das Wortspiel הַחֲמָר וְהַלְבָנָה לְאֶבֶן und הַחֲמָר לְהַמָּר. 4 וְרָאשׁוּ בְשָׂמִים zu ergänzen ist ein Optativ; vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 141f. Als Absicht beim Bau von Stadt und Turm denkt sich noch BUDDE 375 und Anm. 2, der überall sichtbare Turm solle als Wegweiser dienen, als Orientierungszeichen für verirrende. Diese Deutung gründet sich auf den Gebrauch von שָׂם als *Denkmal* in II Sam 8 13; aber der Text dieser Stelle ist verdorben (s. bei KAUTZSCH), so dass diese Bedeutung von שָׂם nicht als belegt gelten kann. Der Sinn wird doch sein, dass die Herrlichkeit und der Ruhm ihrer Gründung die Menschen zu einem gewaltigen Volk zusammenhalten soll; wenn שָׂם לְנוּ נַעֲשֶׂה nicht heissen kann *wir wollen uns einen berühmten Namen machen*, so kann שָׂם höchstens abstr. pro concreto *Ruhmesdenkmal* heissen. Das ganze Thun ist vom Streben nach Macht und Kraftentfaltung beseelt. Gegen wen es sich richtet, ist freilich nicht klar, da ja noch die ganze Menschheit beisammen ist. Wenn je ursprünglich die Vorstellung himmelstürmender Titanen zu Grunde lag (REUSS III 233), so ist diese doch jetzt so völlig getilgt, dass sie für die Erklärung ganz ausser Betracht bleiben muss; die vorliegende Erzählung redet nur von einer menschlichen Unternehmung und menschlichen

Schicksalen. 5 וַיִּרְדֵּה: ob gemeint ist, dass Jahwe vom Himmel niedersteigt, wobei man freilich mit STADE gleich wieder fragen muss, was mit dem Himmel gemeint ist, oder ob der Götterberg als Wohnsitz Jahwes gemeint ist (so STADE ZATW 1894, 276; 1896, 126), hat für das Verständnis der Erzählung keine Bedeutung. Die Beschränkung des Wesens Jahwes ist hier noch stärker

als Gen 3 9ff.: von schriftstellerischer Einkleidung, wie dort, kann hier nicht die Rede sein (vgl. v. 6). וַיִּרְדֵּה ist nach v. 8 zu präzisieren, wonach der Bau nicht fertig wurde.

6 über וַיִּאמֶר s. nachher zu וַיִּרְדֵּה v. 7. הֵן עַם אֶחָד: über die unvollständigen Nominalsätze dieser Art s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 147 b. וְהָ: das regelmässiger wäre וְהָאֵל (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 122 q), wie 3 13 f.

Zu הַחַלָּם s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 67 w, zu וַיִּמְנוּ ib. dd. Jahwe schreitet gegen die Menschen ein, weil er sich vor der Steigerung ihrer Kraft fürchtet; sie könnten ihm unbequem werden, wenn sie auf der eingeschlagenen Bahn bleiben. Das Motiv des Einschreitens Jahwes ist hier ganz deutlich der Neid der Gottheit. Nach dem Grundsatz divide et impera verwirrt er ihre Sprache und treibt sie dadurch auseinander. 7 הָהֵבָה ist mit DELITZSCH und DILLMANN als ironische Wiederholung aus v. 3 4 anzusehen.

וַיִּרְדֵּה: heidnische Mythologie kommt nicht nur im Neid der Gottheit zum Vorschein, sondern auch in der polytheistischen Form der Rede, ganz wie 3 22. Sachlich beweist das וַיִּרְדֵּה, dass etwas ausgelassen ist, die Rückkehr Jahwes in den Himmel oder auf den Götterberg und eine dort abgehaltene Beratung mit den anderen Göttern oder der himmlischen Umgebung Jahwes. STADE ZATW 1895, 158, der dies zuerst gesehen hat, hebt hervor, dass, wie Gen 19 zeigt, eine Verschiebung des Strafgerichts in einem ursprünglich monotheistischen Mythos unverständlich ist. Da v. 6 7 einen fortlaufenden Zusammenhang bilden, so ist die Auslassung zwischen v. 5 und 6 anzunehmen, dann bedeutet וַיִּאמֶר v. 6 nicht *da erwog Jahwe*, sondern führt die Berichterstattung Jahwes im Himmel (v. 6) und den Antrag auf Gegenmassregeln ein (v. 7); STADE l. c. Zu נִבְּלָה vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 67 dd. שָׁם weist schon auf die Etymologie von קָבַל hin.

וַאֲשֶׁר wird von GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 q 165 b als Finalpartikel gefasst, KAUTZSCH übersetzt *so dass*, was grammatikalisch ebensogut möglich ist (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 166). Der Sinn des Satzes ist bei beiden Fassungen derselbe: als Folgesatz drückt der Satz die beabsichtigte Folge aus, wie ein Finalsatz.

Zu 8 vermuten KAUTZSCH-SOCIN Anm. 48, dass ein ursprünglicher genauerer Bericht über die Ausführung des Beschlusses Jahwes ausgelassen worden sei, wahrscheinlich wegen zu starker Anthropomorphismen. STADE l. c. 161 teilt eine bei JOSEPHUS erhaltene Überlieferung mit, wonach der Bau durch Winde zerstört wurde.

וְהַמִּנְדִּי Sam., LXX + וְהַמִּנְדִּי. 9 בְּבָבֶל: die ursprüngliche Aussprache (s. KAT² 124) Bābīl, vielleicht Bābīlu, bedeutet *Thor Gottes*, nicht Thor des Il; *il* ist als Appellativ zu verstehen, weil auch pluralische Schreibung des Gottesideogramms vorkommt *Thor der Götter*. Zu bemerken ist, wie unfreundlich die Etymologie v. 9 von der Stadt denkt: das ist jedenfalls keine babylonische Deutung des Names. ַ

1) Das Stück, das jedenfalls aus P nicht stammen kann, ist auch mit der Völkertafel und der Flutgeschichte von J nicht vereinbar (vgl. DILLMANN 201 f.; WELLM. Comp. 12 f.;

BUDE 373—379). Mit der Völkertafel nicht, schon wegen der zu Anfang hervorgehobenen gründlichen Verschiedenheit in der Erklärung der geschichtlichen Menschheit: diese entsteht nach der Völkertafel auch von J durch allmähliche natürliche Spaltung der nachflutlichen Menschheit, nach der Erzählung vom Turmbau in einem Moment durch unmittelbares Eingreifen Gottes. Auch mit 10 8 10—12, wo Nimrod wahrscheinlich als Erbauer der Städte gemeint ist, ist 11 1—9 unvereinbar, jedenfalls ist das Stück nach 10 8 10 nicht mehr möglich (BUDE 373). Wenn 10 25^{b3} versucht, der Erzählung 11 1—9 ihren Zeitpunkt in der natürlichen Entwicklung der Völkerwelt anzuweisen, so ist das gewiss kein Beweis für ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Stücke. Unvereinbar ist die Sage vom Turmbau auch mit der Flutgeschichte und mit dieser auch nicht in die leiseste Beziehung gebracht. Sie hat vor der Flut keinen Platz und nach dieser auch nicht. Wenn sie nach der Flut unterzubringen wäre, so müsste sie unmittelbar nach dieser stehen. Aber Sem Ham und Japhet sind doch nicht alle „Welt“, und die Menschenmenge, die zum Zweck künstlicher Konzentrierung Stadt und Turm baut und dann mit einem Mal sich in verschiedene Völker spaltet, besteht aus mehr als einer Familie (WELLH. Comp. 13). Zu bemerken ist auch die Verschiedenheit im Sprachgebrauch: 9 19 wird נִפְץ Niph. von der natürlichen Verzweigung, hier v. 4 8 9 פָּרַץ und פָּרְסָה von der gewaltsamen Zerstreuung der Menschheit gebraucht (BUDE 376b). Andererseits kann das Stück einer anderen Schicht als J nicht zugewiesen werden. Auch trifft 11 6 mit dem freilich nicht dem Haupttenor der Paradiesgeschichte angehörigen Vers 3 22 in der Anschauung zusammen, dass το θεῖον πᾶν ἐστὶ φθονερόν (WELLH. 13 Anm). Nur darf man auf Grund der Zuweisung an J nicht eine nachträgliche Harmonisierung mit der Völkertafel versuchen, wie das DILLMANN 213 gethan hat, der meint, die Menschheit habe der in der Völkertafel vorausgesetzten göttlichen Ordnung ihrer Ausbreitung über die Erde zuwiderhandelnd sich beisammenhalten wollen, darum habe Gott zwangsweise die Zerstreuung über sie verhängt. Dabei wird aber die Pointe von 11 1—9 verdunkelt: was Jahwe zum Einschreiten provociert, ist nicht die Einheit der Menschen an sich, sondern die ihm unheimliche Bethätigung ihrer gemeinsamen Kraft. Eine derartige Bezugnahme von 11 1—9 auf Cap. 10 kann in den Gedanken des R existiert haben, der beide Darstellungen zusammenfügte (10 25^{b3}).

2) Auf den heidnisch-mythologischen Charakter der Erzählung war schon in der Erklärung zu verweisen. Der hier in Aktion tretende Jahwe gehört einem polytheistischen Olymp an; seine Menschenfeindlichkeit macht ihn dem Bel der babylonischen Flutsage ähnlich. STADE ZATW 1895, 157 und GUNDEL 149 haben von der mythologischen Grundlage der Erzählung auf babylonische Herkunft geschlossen. Die Erzählung verrät jedenfalls Kenntnis von Babel und babylonischen Bauten: sie weiss, mit was für Material dort gebaut wird und kennt vor allem ein sich als unvollendet präsentierendes turmartiges Gebäude. Was das gewesen sein mag, ist freilich nicht sicher festzustellen. In Bor-Sippa, der auf dem linken Euphratufer gelegenen Schwesterstadt von Babel, stand der dem Bel-Nebo geweihte turmartig in sieben Absätzen aufsteigende „Tempel der sieben Leuchten (oder Sphären?) des Himmels und der Erde“, dessen Reste heute Birs Nimrud heissen. Der verfallene Bau wurde von Nebukadnezar restauriert, namentlich mit einer Spitze versehen. In Babel selbst ist eine heute Babil genannte grosse Ruine, vermutlich der Rest des Haupttempels von Babel, des Tempels des Bel-Maruduk, des Stadtgottes von Babel, wahrscheinlich ein ähnlicher Bau wie der in Borsippa (KAT² 121f.). KAT² 123 wagt nicht, zu entscheiden, welchen von beiden Bauten Gen 11 1—9 im Auge gehabt haben mag, meint aber, manches spreche für die jüdische Tradition, welche den Tempel von Borsippa für den Turm der biblischen Sage hält. Namentlich ist der Verfall desselben vor Nebukadnezar hiefür geltend zu machen. In der Bauinschrift (l. c. 124f I 31) heisst es: „er war seit fernen Tagen verfallen“. Das wäre ein verständlicher Anlass für die Sage vom Steckenbleiben des Baues.

Aber babylonische Entstehung der Sage wäre daraus allein nicht zu beweisen. Für babylonische Herkunft spricht neben dem mythologischen Charakter der Erzählung die Meinung, Babel sei der Ausgangspunkt aller anderen Völker und diese haben infolge eines göttlichen Fluchs aus der stolzen ursprünglichen Heimat weichen müssen. Darin kommt

nationale Selbsteinschätzung zum Vorschein. STADE ZATW 1895, 157 giebt BUDDE 385 zu, dass die Sage ihre Gestalt in Palästina erhalten hat. Aber die Hebraisierung besteht nach ihm (S. 158) einzig in dem primitiven Mittel, dass die Götterversammlung zwischen v. 5 und 6 und die Zerstörung des Bauwerks in v. 7 gestrichen worden ist, sowie selbstverständlich die Einsetzung von Jahwe an Stelle des ursprünglichen Namens des handelnden Gottes. STADE 159 folgert dann weiter, die Erzählung in ihrer jetzigen Gestalt sei entweder aus einer geschriebenen polytheistischen Grundlage aufgenommen, oder, wenn aus mündlicher Überlieferung geschöpft, sei diese in keiner Weise ihres polytheistischen d. h. fremden Charakters beraubt, sonach noch nicht lange eingewandert gewesen; die jahwistische Stempelung sei jedenfalls durch eine blosser — im Sinn STADE's wohl einfache, einmalige — Federarbeit, nicht durch umdichtende Phantasie erfolgt. Als das wahrscheinlichere bezeichnet STADE schliesslich literarische Übernahme. Wenn eine längere Wanderung dieser Sage zwischen ihrem babylonischen Ausgangspunkt und der vorliegenden Wiedergabe ausgeschlossen ist, so müsste das natürlich diese Annahme auch für die andern auf babylonische Grundlage zurückweisenden Stücke erschüttern, obwohl der heidnische Charakter dieser Sage viel ungebrochener ist, als bei jenen anderen. Aber die Hebraisierung oder die Entfremdung von der ursprünglichen Grundlage dürfte doch stärker sein, als STADE annimmt. BUDDE hat darauf hingewiesen, dass die babylonischen Kenntnisse der Erzählung doch sehr allgemeine sind und nicht einmal den Kern der Erzählung ausmachen (385), ferner dass die Erklärung des Namens Babel durchaus hebräisch ist (386), dass die Meinung, der Bau babylonischer Tempel sei von der Gottheit selbst verhindert worden, nicht babylonisch ist (386f.). Es kann weiter geltend gemacht werden: die Deutung des Namens Babel ist so unfreundlich, dass sie die Schätzung Babels als Mutterschoss der Völker paralytiert; weiter sieht die Hervorhebung der Thatsache, dass in Babel grosse Bauten aus Backsteinen aufgeführt werden und dass dabei Erdpech als Mörtel benutzt wird, nicht einem babylonischen Erzähler, dem das etwas selbstverständliches sein musste, sondern einem fremden Erzähler gleich, der in seiner Heimat eine andere Bauart gewöhnt ist. Dazu kommt, dass die Erzählung für Erdpech das hebräische Wort *חֵמֶר* verwendet, nicht das babylonische *kupru* כֶּפֶר wie die Flutgeschichte; auch das Wortspiel in v. 3^b ist ein Anzeichen dafür, dass die Hebraisierung eine so ins einzelne gehende gewesen ist, dass die Annahme einer nahezu unmittelbaren Übernahme der Sage aus Babylonien doch ihre Schwierigkeiten hat.

3) Die in dieser Sage gegebene Erklärung der Sprachen für die Sprachwissenschaft in Erwägung zu ziehen, wie z. B. auch STRACK 37 thut, der auf Grund dieser Erzählung die Hoffnung der Rekonstruktion der Ursprache der Menschheit als unerfüllbar bezeichnet, geht nicht an. Eine wissenschaftliche Erklärung der Sprachverschiedenheit der Menschheit kann eine solche Sage nicht sein, auch wenn sie in die Bibel Aufnahme gefunden hat. Der Erzählung ist aber nicht nur der Anspruch fernzuhalten, sie müsse einen Beitrag zur Lösung dieses wissenschaftlichen Problems liefern, sie ist auch eine Sage, die in ihrer heidnischen Art für uns religiös völlig wertlos ist, denn die „gedankenreiche, feinsinnige, tief ethisch-religiöse Betrachtungsweise des Gegenstandes“, die DILLMANN 202 dieser Erzählung um ihrer Berührung mit Gen 2f. (genauer 3 22) willen zuerkennt, besitzt sie entschieden nicht, sondern steht in dieser Hinsicht hinter der Geschichte vom Paradies und Sündenfall erheblich zurück.

VI. Die Überleitung zur Patriarchengeschichte II 10–32.

1) Die Semiten der Linie Arpachsad 11 10–26 (P).

Den Übergang zu den Patriarchen macht P durch eine trockene aus Namen und chronologischen Zahlen bestehende Genealogie, die gleich der von Cap. 5 sich auf den Erstgeborenen jeder Generation beschränkt. Von Cap. 5 unterscheidet sie sich bei MT dadurch, dass ihr Schema etwas einfacher ist: die Gesamtsumme jedes Lebensalters, die für die Chronologie nichts bedeutet, samt

dem angehängten וַיָּמָת fehlt; aber LXX setzt das וַיָּמָת voraus; Sam. giebt die ganze Schlussformel wie Cap. 5. BALL glaubt, dass Sam. hier die ursprüngliche Textform hat. Der Text an sich giebt nur in den ersten Versen zu Fragen und Bemerkungen Anlass.

In 10 bereiten die Worte אַחַר הַמַּבּוּל שְׁנָתַיִם אַחַר הַמַּבּוּל Schwierigkeiten. אַחַר הַמַּבּוּל heisst 9 28 *nach Anfang des Jahrs in dem die Flut zu Ende ging*. Das können die Worte hier nicht bedeuten, da sonst der Widerspruch mit dem 100. Jahr des Sem zu deutlich wäre. DILLMANN 210 und BUDE 109 Anm. verstehen die Worte *nach Anfang der Flut*. Aber auch so stossen sie sich mit der übrigen Chronologie. Wenn Sem den Arpachsad in seinem 100. Jahre erzeugt, d. h. (vgl. 7 6 und 8 13) nach Vollendung seines 99. und vor Vollendung seines 100., so erzeugt er ihn nach 5 32 7 6 8 13 während der Flut, in der Arche und Arpachsad ist dann geboren im 101. Lebensjahr des Sem, im 601. des Noah, d. h. in dem Jahr, in dessen Anfang die Flut noch hineinreichte. Die *zwei Jahre nach der Flut* mit der Bedeutung *im zweiten Jahre nach der Flut* sind also, wenn man sie in die Chronologie einfügen will, das Datum nicht der Erzeugung, sondern das der Geburt des Arpachsad. Zu der unmittelbar vorangehenden Aussage aber, dass Sem im 100. Lebensjahr den Arpachsad erzeugte, stehen sie in unlösbarem Widerspruch; sie sind mit DILLMANN 211 und BUDE l. c. als Glosse anzusehen. Als Motiv dieser Glosse wird man sich mit BUDE die spätere, die 8 17 für die Tiere gemachte Voraussetzung auf die Menschen ausdehnende Anschauung zu denken haben, dass in der Arche Zeugungen und Geburten nicht stattfanden. Auch שְׁנָתַיִם in der Bedeutung *im zweiten Jahr* statt בְּשָׁנַת שְׁתַּיִם legt es nahe, in den Worten eine Glosse zu sehen (vgl. 14 4 שלש-עשרה שָׁנָה *im 13. Jahr*). DILLMANN 211 macht darauf aufmerksam, dass, anders als Gen 5, das Schema hier insofern möglich ist, als v. 10 12 14 das Zeugungsalter im Nominalsatz, v. 16 ff. in Verbalsätzen ausgedrückt ist. Der Nominalsatz שָׁם בְּרִמְאֵת שָׁנָה ist ganz angezeigt, da die Erzählung hier neu anhebt. Es mag sein, dass dieser Anfang noch die Nominalsätze von v. 12 14 veranlasst hat (וַיְהִי hier wie 3 22 Perf.); von v. 16 an steht die in Cap. 5 durchweg angewendete Einleitung durch וַיְהִי.

Die Namen (vgl. DILLMANN 211) lassen sich zum Teil als Volks-, Stammes- und Landesnamen nachweisen, aber nicht alle. Wenn Götternamen darin begegnen würden, dürfte das auch nicht befremden. Kein Beweis ist dafür erbracht, dass in einzelnen dieser Namen geschichtliche Vorgänge auf eine kurze Formel gebracht seien. Über אַרְפַּכְשָׁד s. zu 10 22. שָׁלַח (v. 12–15) hat man schon mit einem Orte Salach oder Salach im nördlichen Mesopotamien zusammengebracht (DILLMANN l. c. HbA 1478). Der Name מְתוּשָׁלַח hat als künstliche Bildung damit nichts zu thun. Über עֶבֶר (v. 14–17) s. zu 10 (21) 25. Um dieser Stelle willen hat man schon daran gedacht, der Name bezeichne ursprünglich ein Volk oder Gebiet jenseits des Euphrat (vgl. DILLMANN l. c. HbA 332). Über פֶּלֶג (v. 16–19) s. zu 10 25. רְעוּ (v. 18–21) ist nicht identificiert (Versuche s. b. DILLMANN 212. HbA 1478). שָׂרוּג (v. 20–23) ist die Landschaft Sarug im nordwestlichen Mesopotamien (DILLMANN und HbA ll. cc.). נְחוֹר (v. 22–25 26) heisst der Grossvater und ein Bruder

des Abraham; nach 22 20–24 (J) ist Nahor ein aramäischer Stamm in der Gegend von Harran in Mesopotamien. Die Versuche, die Ortsnamen Chaura in Sarug, Ḥaditha en-Naura südlich von ʿĀna mit נְחֹר zusammenzubringen, sind ganz unsicher (vgl. DILLMANN 212; HbA 1065 f.). תְּרַח (v. 24–26, vgl. DILLMANN l. c. HbA 1478) ist mit einem Ort Tharrana s. von Edessa zusammengestellt worden, dann mit dem späthebr. תְּרַח, aram. תְּרַח (vgl. BUXTORF Lex. 2647) *verweilen* (*zurückbleiben*) mit Bezug darauf, dass Tharah in Harran blieb, während Abraham weiter zog. W. R. SMITH hat den Namen totemistisch gedeutet: לַיִם; ass. *turalu* ist *Steinbock*; JENSEN hält den Namen für einen Gottesnamen, der auch in nordsyrischen (hitthitischen) Personennamen vorkomme. Soweit diese Namen sich identifizieren lassen, führen sie sämtlich in das mesopotamische Syrien, vertreten also die Tradition, dass das Volk Israel von dorthier stammt.

Übersicht über die Glieder und Zahlen der Genealogie von Sem bis Tharah.

	MT			Sam.			LXX (SWETE u. LAG.-LUC.)		
	Erster Sohn	Rest	Summe	Erster Sohn	Rest	Summe	Erster Sohn	Rest	Summe
1. Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
2. Arpachsad [Κατῶν]	35	403	438	135	303	438	135	430	565
3. Selah	30	403	433	130	303	433	130	330	460
4. Eber	34	430	464	134	270	404	134	370	504
5. Peleg	[BALL: 30]	370	404]	130	109	239	130	209	339
6. Reu	32	207	239	132	107	239	[Luc. 134]		[Luc. 343]
7. Serug	30	200	230	130	100	230	132	207	339
8. Nahor	29	119	148	79	69	148	130	200	330
9. Tharah	70	135	205	70	75	145	79	129	208
							[Luc. 125]	204]	205
Summe	390			1040			1170	[Luc. 1174]	
Von der Flut bis zur Geburt Abrahams	290			940					1070 Jahre.

1) Die Genealogie hat bei MT 9 Glieder; LXX giebt ihrer 10: sie hat nach Arpachsad den schon Gen 5 verwendeten Namen Κατῶν. Dieser Name ist aber verdächtig, nicht bloss weil er schon Cap. 5 verwendet ist, sondern auch, weil er mit denselben Zahlen ausgestattet ist, wie der nachfolgende Selah; dazu kommt, dass Sam. und 1 Chr den Namen nicht haben. Immerhin kommt hier eine Tradition dafür zum Vorschein, dass auch die Genealogie der zweiten Periode der Menschheit zehngliedrig war. Nur darf man daraus nicht folgern, dass bei MT ein Name fehlt. BUDE 412 denkt daran, Noah den Vater der zweiten Menschheit als erstes Glied zu rechnen. Für diese Zurechtlegung spricht namentlich die Analogie, dass Tharah, wie Noah Vater dreier Söhne, der letzte dieser Genealogie in v. 27 der Anfang einer neuen ist; dann ist vermutlich Noah, der Vater dreier Söhne,

der letzte der Genealogie von Cap. 5 auch der erste in der Genealogie der zweiten Periode der Menschheit. Dem steht nur das שם הולדת אלה entgegen, das eben der Kopf einer neuen Reihe ist. Aber es fragt sich, ob hier nicht einer der Punkte vorliegt, an denen sich zeigt, dass auch die Konzeption von P^s (P²) kein ganz einheitlicher Wurf ist. Die Überschrift אלה הולדת נח steht 6 9 nicht sonderlich passend: der Sinn von הולדת (s. o. zu 2 4^a) lässt diese Formel als eine für die Flutgeschichte wenig geeignete Überschrift erscheinen. Es scheint, dass der Plan einer wesentlich aus Genealogien bestehenden Einleitung zu einem Gesetzkorpus infolge nachträglicher Änderung der ersten Absicht gesprengt worden ist: vor Cap. 5 ist die Schöpfungsgeschichte gesetzt worden; vor die Genealogie des Noah ist die Flut und die Völkertafel eingefügt worden. Auch der Anfang von Cap. 5 ist dieser Annahme günstig. Die Vermutung von WELLM. Comp. 186–189 und KUENEN hist.-krit. Einl. § 15 Anm. 27 S. 293, dass an P^s verschiedene Hände gearbeitet haben, könnte vielleicht in dieser Beobachtung eine Stütze finden. Aber es ist dabei auch die Möglichkeit offen zu halten, dass einem und demselben Schriftsteller in Ausführung der Arbeit ein ursprünglicher Plan infolge nachträglicher Erwägungen oder Beeinflussungen sich verschiebt.

2) Schwierigkeiten bereitet auch die Chronologie. Sam. und LXX haben andere Zahlen als MT (vgl. DILLMANN 209f. und Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissensch. 1883; BUDDE 409f. Anm.; BALL S. 58). Vgl. die S. 115 gegebene Übersicht. MT, Sam. und LXX stimmen nur bei Nr. 1; bei Nr. 9 ist das Zeugungsalter gemeinsam. Im weiteren haben MT und Sam. gemeinsam die Summen der Lebensalter, ausgenommen Eber und Tharah. Die Zahlen von Eber ändert BALL in MT nach Sam. (also 370 statt 430); Tharah stirbt bei Sam. im Jahr des Abzugs Abrahams ans Harraim, bei MT (und LXX) überlebt er den Abzug Abrahams noch um 60 Jahre (s. nachher zu v. 32). Der Unterschied von MT und Sam. liegt darin, dass bei Sam. das Zeugungsalter für Nr. 2–7 um 100, bei Nr. 8 um 50 Jahre höher angesetzt ist als bei MT, wodurch der Zeitraum zwischen der Flut und der Geburt Abrahams bei Sam. um 650 Jahre länger wird. LXX hat, abgesehen von dem schon besprochenen Einsatz des Καϊναν , die Zeugungsalter übereinstimmend mit Sam. (ausgenommen Luc. bei Nr. 5). Die Reste stimmen bei Nr. 5 6 7 9 mit MT überein; bei Nr. 2 hat LXX die Restzahl 430 gegen 403 bei MT, 303 bei Sam., bei Nr. 3 die Restzahl 330 gegen 403 bei MT, 303 bei Sam., bei Nr. 4 die Restzahl 370 gegen 430 bei MT, aber entsprechend den 270 bei Sam., bei Nr. 8 die Restzahl 129 gegen 119 bei MT, 69 bei Sam. Gegen MT und Sam. fällt LXX im Ganzen auf durch höhere Gesamtlebensalter. Aber der Hauptunterschied liegt in der Verschiedenheit der Dauer der ganzen zweiten Periode: diese umfasst bei MT nur 290 Jahre, bei Sam. 940, bei LXX 1070 (= 940 von Sam. + 130 des Καϊναν). Der Berechnung von MT steht im Sam. und LXX, den Zusatz eines 10. Namens in LXX abgerechnet, eine gemeinsame andere Überlieferung gegenüber. Die 2. Periode der Menschheit bleibt mit 290 Jahren gegen die erste (mit 1656 bei MT, 1307 bei Sam.) so bedeutend zurück, dass schon diese Ungleichmässigkeit die Chronologie von MT verdächtig macht. Auch haben die Zahlen von MT das ungute, dass nach ihnen Noah bis ins 60. Jahr des Abraham lebt, Sem die Geburt Jakobs erlebt, Eber den Abraham überlebt (s. DILLMANN 210). Auch sind die Zeugungsalter bei MT auffallend niedriger nicht bloss gegenüber dem des Abraham, der ja Ausnahme ist, sondern auch gegenüber Isaak (60 Jahre). Die Zahlen von Sam. haben das ungute, dass von Nr. 5 an die Reste kleiner sind als die Zeugungsalter; das ist gegen die Analogie von Cap. 5 und wiederholt sich auch später nur bei Abraham, ist aber da Ausnahme.

Keine derartigen Bedenken entstehen bei LXX; auch ist hier das allmähliche Sinken der Lebensalter, d. h. die Überleitung von den hohen Lebensaltern der ersten Periode zu denen der Patriarchen eine äusserst regelmässige. Freilich, eben das Gefällige der Zahlen bei LXX kann als Resultat einer fortgesetzten Glättung verdächtig werden. Die hohen Zeugungsalter von Nr. 2–7 bei Sam. und LXX könnten verdächtig erscheinen, da die Geburt des Isaak im 100. Jahr des Abraham eine wunderbare Gabe Gottes ist; aber da bei Abrahams Grossvater und Vater das Zeugungsalter auf 79 und 70 Jahre heruntergegangen ist, so wird dieses Bedenken wegfallen. Es lässt sich

denken, dass das Bestreben, das Wunder der Geburt des Isaak im 100. Jahr des Abraham möglichst zu steigern, bei MT die Streichung der Hunderter der Zeugungsalter von Nr. 2–7 und die Reduktion um 50 Jahre bei Nr. 8 veranlasste. Die Einfügung des *Κατανα* in LXX, sodann die Abänderung der Zahl von Peleg bei Luc. — 134 wie bei Eber, offenbar damit die Zahl 130 nicht gar zu oft wiederholt wird — beweist, dass hier lange Zeit nach mancherlei Erwägungen herumgebessert worden ist.

Über den historischen Wert dieser Chronologie gilt das zu Cap. 5 gesagte.

3) Zum Schluss ist noch einmal auf die Frage des Systems dieser Zahlen zurückzukommen. Von der Hypothese von GUTSCHMID'S und NÖLDEKE'S war schon die Rede (s. o. S. 62). JULES OPPERT (GGN 1877, 201–223) hat die Chronologie von P als die nach einem bestimmten System modifizierte Chronologie der babylonischen Urgeschichte nachzuweisen unternommen; eine Handhabe dafür bietet das schon (S. 86) erwähnte Zusammenreffen der Zahl 600 für das Alter Noahs beim Eintritt der Flut mit dem babylonischen *Ner* (νῆρος, ní-i-ru) und dem babylonischen Zahlensystem überhaupt.

KLOSTERMANN, neue kirchliche Zeitschrift V S. 208 ff. und Gesch. Isr. 17, stellt als Zahl der ersten Weltperiode 1764, für die zweite 1176 Jahre fest; die letztere Zahl kehrt wieder bei der dritten, von Abraham bis zum Auszug aus Ägypten und von da bis zur Weihe des salomonischen Tempels reichenden Periode. Diese Zahlen wären ein System von Jubeljahren: $1764 = 3 \times 12 \times 49$, $1176 = 2 \times 12 \times 49$. Die Zeit von der Welterschöpfung bis zum salomonischen Tempel ist dann eine ungeheure Weltwoche, $(3 + 2) \times 12 \times 49$ Jahre. Damit wäre jüdische Entstehung dieser Chronologie gegeben, aber auch ihr sehr spätes Alter und ihre eigentlich schon den apokalyptischen Berechnungen sich nähernde Tendenz.

2) Die Tholedoth Tharabs 11 27–32 (P und J).

11 27–32 ist gemischter Text. Über die Quellenscheidung herrscht nicht völlige Übereinstimmung (vgl. m. Hexat. Tab.). Zweifellos ist v. 27 31 32 an P zu weisen. V. 29 wird 22 20 ff. bei J vorausgesetzt; auf J weisen auch noch andere Anzeichen: WELLM. Comp. 9 verweist für den Ausdruck *וְאָבִי יִסְכָּה מִלְּקָה אָבִי מִלְּקָה* auf 10 21 22 21; BUDDÉ 221 macht darauf aufmerksam, dass die Weiber Abrahams und Nahors eingeführt werden wie 4 19 die Weiber Lamechs und dass die Namen von 10 25 ganz ähnlich wie hier eingeleitet sind, endlich (414 Anm.), dass der Singular *וַיִּקַּח* in 9 23 ein Analogon hat. Für die Zuweisung von v. 30 an J führt BUDDÉ 416 an, dass *וְלֵךְ*, wenn es alt ist, eher als Zeichen für J zu gelten hat, dass *עָקְרָה*, das freilich nicht bloss bei J steht, jedenfalls bei P nicht vorkommt, dass P zu *שָׂרָי* sicher hinzugesetzt hätte *אֵשֶׁת אַבְרָם*, endlich, dass der Vers nur unter der Voraussetzung, dass er J gehört, am richtigen Platz ist, da die Unfruchtbarkeit der Sara in dieser Quelle schon Cap. 15 vorausgesetzt ist; wenn er aus P stammen würde, so wäre er erst vor 16 3 nötig, wohin WELLM. ihn in der That auch versetzt. Endlich ist v. 28 ohne Anzeichen von P; gegen P spricht *מוֹלְדָתוֹ*, da bei P *מוֹלְדָת* sonst *Nachkommen-schaft* bedeutet (BUDDÉ 418f.). Auch die Teilnahme, mit der vom Tode Harans geredet wird, nimmt BUDDÉ 426 als Zeichen von J in Anspruch. Der Zuweisung von v. 28–30 in J steht nichts im Wege. Über *אֲוִר בְּשָׂדִים* v. 28 s. S. 119.

Was P über *תְּרָה* mitzuteilen hatte, ist vollständig aufgenommen. 27: Der Name *הֶרֶן* (vgl. DILLMANN 213) ist schon von *הַר* abgeleitet und als *Gebirgsvolk* gedeutet worden. WELLM. ProL. 330 und BUDDÉ 413 sehen *הֶרֶן* als Differenzierung von *תְּרָה* an. DILLMANN lehnt das ab und ist nicht abgeneigt, mit MEZ wegen des *בֵּית הֶרֶן* Num 32 36 in den Arboth Moab zu vermuten, dass *הֶרֶן* unter dem Lotvolk die Bedeutung eines Gottesnamens hatte. 31 *וַיִּצְאוּ אֹתָם* fügt sich in den Satz nicht ein; Pesch. las *וַיִּצְאָ אֹתָם*, Sam., LXX *אֹתָם* (so KAUTZSCH); BALL korrigiert *אֹתוֹ*. Über *אֲוִר-בְּשָׂדִים* s. S. 119. *אָרָץ* *קְנָעַן* ausser Gen 42 44 45 47 nur bei P. *הֶרֶן*, LXX *Χαρραι*, in den Keilinschriften *Harran*, das *Καρραι* Carrae Charra der Klassiker, syr. und arab.

Harran, in den Keilinschriften als mesopotamische „aramäische“ Stadt erwähnt (KAT² 134), liegt im nordwestlichen Mesopotamien, ssö. von Edessa, der Name hängt heute noch am Ort (vgl. DILLMANN 216, HbA 585). P sagt nichts darüber, dass auch Nahor (über den Namen s. zu v. 20–24) von Ur-Kasdim mit nach Harran gezogen sei; auch holen die Patriarchen nach P sich nicht Nahoridentöchter zu Weibern, wie bei J, sondern Aramäerinnen (25 20 28 2 5), also nicht einmal Weiber aus der Linie Arpachsad (10 22; vgl. BUDDE 421–426); Nahor ist so bei P ein Name ohne Bedeutung für die weitere Geschichte.

32 Als Gesamtalter Tharahs nennen MT und LXX 205, Sam. 145 Jahre. Die Zahl von Sam. setzt voraus, dass Abraham geboren im 70. Jahr des Tharah, bei seinem Abzug 75 Jahre alt (12 4), erst nach seines Vaters Tod aus Harran wegzog, was auch Act 7 4 voraussetzt. An der Zahl 205 setzt BUDDE 429–431 mit Recht aus, dass es auffallend wäre, wenn nach P Tharah als Greis von 145 Jahren von seinen sämtlichen Verwandten im Stich gelassen worden wäre, zumal er selbst v. 31 nach Kanaan zu ziehen beabsichtigte, und giebt daher der Zahl von Sam. den Vorzug. Die Zahl 205, meint BUDDE, sei aus Missdeutung von *gehe aus deines Vaters Haus* 12 1 entstanden, ein späterer konnte Abraham vor dem Tod Tharahs um so leichter wegziehen lassen, als in dem zusammengesetzten Text ja die Nahoriden (nach J) bei Tharah in Harran bleiben. Ausserdem macht BUDDE darauf aufmerksam, dass bei der Zahl 145 Abraham mit dem Alter von 175 Jahren *alt und satt* (25 8) um 30 Jahre über seinen Vater sich erhebt, statt um diese Zahl hinter ihm zurückzubleiben. DILLMANN 217 ist ebenfalls geneigt, die Zahl von Sam. für die bessere zu halten.

Zu den Mitteilungen aus J über Tharah fehlt der Kopf. **28** עַל־פְּנֵי תָרַח ist nicht bloss temporal gemeint, sondern heisst *coram eo*, so dass er es mit ansehen musste; vgl. Lev 10 3 (Dtn 21 16 anders); s. DILLMANN 213, GES.-BUHL פְּנֵה G 1a. Der Ausdruck giebt der Teilnahme am Leide Tharahs Ausdruck (BUDDE 426). Über אֹרֵי־בְּשָׂרָיִם s. S. 119. **29** Zu וַיִּקַּח st. וַיִּקְחָהּ vgl. 9 23; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 146f.

Es fällt auf, dass der Vater der Sara nicht genannt ist; nach E, 20 12, ist sie eine Stiefschwester Abrahams, Tochter desselben Vaters; bei J zieht sich Abraham im gleichen Falle nicht auf ein derartiges Verwandtschaftsverhältnis zurück (vgl. 12 19). Auch P macht über den Vater der Sara keine Angaben. Die Patriarchengenealogie von J ist so lückenhaft erhalten, dass daraus nicht geschlossen werden darf, J habe über die Herkunft der Sara nichts mitgeteilt. Auch das ist aus den erhaltenen Resten von J nicht ersichtlich, wie Lot mit Abraham verwandt ist. Ein sonst beziehungsloser Name ist an dieser Stelle יִסְכָּה, die zweite Tochter des Haran; EWALD vermutete, sie sei das Weib Lots geworden. **30** Über עֲקָרָה s. o.

In יָלַד wird das י von BALL beanstandet; Sam. hat יָלַד (II Sam 6 23 hat Kēre יָלַד).

1) Im jetzigen Text stimmen J und P darin überein, dass Tharah aus Ur-Kasdim nach Harran gezogen sei. Reiches Material zur Frage der Bestimmung von אֹרֵי־בְּשָׂרָיִם giebt DILLMANN 213–215. Dem Namen nach passt gut das alte Uru, der heutige Ruinenort Mugheir, im südlichen Babylonien am Euphrat, eine der ältesten babylonischen Städte.

Sitz des Mondkultus; כְּשָׁדִים ist israelitischer Zusatz. Aber freilich Südbabylonien als Heimat der Terachiden anzusehen, hat bei P und J Schwierigkeiten. Die Namen der Semiten der Linie Arpachsad v. 10–26 führen ins nördliche Mesopotamien; bei J sitzt Nahor in Harran und wird Harran als Abrahams Heimat genannt (22 20 ff. 24 4 f. 7 10 27 43). Bei P, wo Noah auf dem Ararat landet, ist es schwer zu denken, warum die Hauptlinie erst von Norden nach Süden und wieder zurück wandern muss. WELLM. Prol. 330 und DILLMANN 214 halten Ur-Kasdim jedenfalls in J für ein fremdes Element; nach WELLM. ist es aus P eingetragen; DILLMANN ist nicht abgeneigt, es auch v. 31 als eine Glosse, also auch in P als fremd anzusehen (die dritte Stelle, wo es noch vorkommt, 15 7, ist ohnehin von sehr zweifelhafter Quellenhaftigkeit), hat aber dabei das Bedenken, dass Arpachsad Babylonien bedeuten könnte und dass Bethuel und Laban bei P nicht Arpachsiden sondern Aramäer sind. Da gelehrte babylonische Notizen auch sonst spät in den Text gekommen sind (vgl. Cap. 14), so ist der Gedanke später Eintragung von Ur-Kasdim in P an sich kein unmöglicher. Aber es hat doch seine Schwierigkeiten, einen gelehrten Leser gegen alle Traditionen einen solchen Absprung nach Süden machen zu lassen. Es ist dem gegenüber BUDDE gelungen zu zeigen, dass der Name Ur-Kasdim in der That mit einem Arm des Stroms der Überlieferung in Beziehung steht. Tharah stirbt in Harran (v. 32), nachdem er von irgendwo ausgezogen ist (v. 31): wenn v. 31^{ba} für Ur-Kasdim ursprünglich Harran stand, so ist natürlich auch für Harran v. 31^{bb} u. 32 ein anderer Name einzusetzen (vgl. BUDDE 427); aber da 12 4^b von einem Auszug aus Harran die Rede ist, an dessen Spitze Abraham stand, so ist Tharah nach P nicht aus Harran ausgezogen, sondern hat seine ursprüngliche Heimat anderswo gehabt. Wenn aber P trotz der Schwierigkeit, Ur-Kasdim mit der Landung Noahs auf dem Ararat in Zusammenhang zu bringen, diesen Namen hat, so wird er sich daran gebunden gesehen (435), ihn also wahrscheinlich schon in J vorgefunden haben (428). BUDDE erinnert nun daran, dass der Landungspunkt der Arche bei J fehlt, und vermutet unter Verweisung auf die babylonische Flutsage, dass J den Landungspunkt auf das Gebirge südlich von den gordyenischen Bergen, der Grenze von Elam zu verlegt habe; von hier aus ist die Wanderung der Noachiden nach Ur-Kasdim sehr einfach (438). P hat das Ur-Kasdim trotz der Landung auf dem Ararat (vgl. aber zu 8 4!) nicht preisgegeben gewagt, es sich aber auch geschenkt zwischen Ararat und Ur-Kasdim eine Überleitung zu schaffen (444). Dabei verkennt BUDDE freilich nicht, dass die Nahoriden bei J nachher in Mesopotamien so fest ansässig erscheinen, dass von einer kürzlichen Einwanderung dorthin nicht die Rede sein kann, dass ferner die Bezeichnung Harrans im Munde Abrahams als מוֹלְדָתִי אָרְץ כְּשָׁדִים 24 4 7 10 (vgl. dazu 12 1) diesen Ort auch nicht als vorübergehenden Aufenthalt, sondern als Stammland nennt. Es ist also in der Schicht J ein Widerspruch: BUDDE nimmt an, dass nach der ursprünglich jahwistischen Überlieferung die älteren Geschlechter der theokratischen Linie in Mesopotamien gesessen seien, dass die Ableitung aus Ur-Kasdim relativ sekundär in J sei und die Klammer zwischen der Flutgeschichte und der ursprünglichen Überlieferung bilde. Damit ist nun wieder die Frage verschiedener Schichten in J berührt.

2) Zunächst sei noch das festgestellt, dass v. 28–30 der Rest einer nach der Völkertafel zu erwartenden und durch den Abraham als bekannt voraussetzenden Vers 12 1 geforderten (WELLM. Comp. 9) jahwistischen Parallele zu 11 10–26 ist. Über die Gestalt dieser jahwistischen Semitentafel sind natürlich nur Vermutungen möglich: WELLM. Comp. 9 und Prol. 330 erinnert daran, dass in der Völkertafel bei J Arpachsad und Selah nicht zwischen Sem und Eber stand, weist dann auf die Verdoppelung des Namens Nahor bei P hin und schliesst daraus, dass die Semitentafel von J siebengliedrig war, für sie also ausser Arpachsad und Selah auch Nahor der Grossvater Abrahams wegfällt. BUDDE 41 folgert aus dieser Siebenzahl, dass diese Genealogie schon der Schicht von J angehört, der die siebengliedrige Kaintentafel zuzuweisen ist. Die Erweiterung zu 10 Gliedern, analog der Tafel Cap. 5, wäre dann das Werk von P gewesen: Zu diesem Behuf hat P zwei neue Namen eingeschoben und den Namen Nahor zweimal verwendet.

Anhang: Die Quellen der Urgeschichte.

1) Die verschiedenen Schichten von J [vgl. m. Hexat. § 18f.].

Es war mehrfach darauf hingewiesen, dass die verschiedenen jahwistischen Stücke der Urgeschichte sich nicht recht zusammenschliessen, dass namentlich Stücke vorhanden sind, die neben der Flutgeschichte keinen Platz haben, nämlich die Erzählung von Kain und Abel 4 1–16, die Kainitentafel 4 17–24, die Erzählung über Noahs Rausch 9 20–27, der Turmbau zu Babel 11 1–9 und noch kleinere Stücke wie (5 29) 6 1–4 10 9 (über 10 8 10–12 s. o. S. 101). Die grundlegende Entdeckung zweier Schichten der jahwistischen Urgeschichte hat WELLMER gemacht (Comp. 9–16; Prol. 333 ff.). WELLMER hat die Flutgeschichte als einen störenden Einsatz angesehen, der nachträglich eingearbeitet worden sei. Diese Auffassung befriedigte darin nicht, dass dazu die dominierende Stellung nicht passen will, welche die Flutgeschichte für den folgenden Verlauf hat, wenn an sie aufsenge die den Übergang zur Patriarchengeschichte bildende Völkertafel anschliesst.

Hier hat BUDDE (die biblische Urgeschichte) weiter geführt. Er unterscheidet zwei Ströme jahwistischer Urgeschichte, deren Zusammenhänge noch deutlich erkennbar sind. Der eine Strom, J¹, ist eine flutlose Urgeschichte: diese erzählt von Paradies und Sündenfall 2 4^b–9 16–25 3 1–19 21 6 3 3 23, schliesst daran an die Kainitentafel 4 1 2 16–24, giebt dann die Notiz über die Engelehen und die ihnen entstammenden Riesen 6 1 2 4, deren einer der Jagdriese Nimrod ist 10 9; dann erzählt sie den Turmbau 11 1–9; den versöhnenden Gegensatz zu כְּנָן und הַפִּיץ bildet die Person und der Name des Noah (von נֹחַ), einer der aus Babel fortziehenden, der Nachkomme Jabals; den Schluss dieser Urgeschichte bildet 9 20–27; zur Patriarchengeschichte leitete die siebengliedrige Semitentafel über, die den Abraham von Haran nach Kanaan einwandern liess (vgl. m. Hexat. 146–149). Für die andere jahwistische Strömung der Urgeschichte, J², ist der beherrschende und charakteristische Mittelpunkt die Flutgeschichte; an diese schliesst sich die jahw. Völkertafel an, von der weiterhin die mit dem Schluss von J¹ identische siebengliedrige Semitentafel zu den Patriarchen überleitet. Um des Zusammenhangs mit der Flutgeschichte willen liess diese Schicht die Familie Abrahams aus Südbabylonien nach Haran wandern und mündete damit in die feststehende Überlieferung der Einwanderung Abrahams aus Mesopotamien ein. Von der Flut rückwärts bietet sich für den Zusammenhang von J² zunächst die jahwistische Sethitentafel an: die Vermutung, dass diese zehngliedrig war, wird durch die Parallele der babylonischen Urgeschichte bei BEROSSOS nahegelegt, der der Flut eine unmittelbar an die Schöpfung anschliessende Folge von zehn Königen, den Vertretern von zehn Generationen, vorangehen lässt. Als Anfang von J² vermutet BUDDE eine Schöpfungsgeschichte, welche bei der Redaktion der Genesis der von P hat weichen müssen. Eine Spur dieser jahwistischen Schöpfungsgeschichte ist Ex 20 11 erhalten (vgl. m. Hexat. 149–151). So verschieden diese beiden Urgeschichten sind, so findet sich doch auch gemeinsames. Es finden sich parallele Namen, wie vor allem eine Vergleichung der Kainiten- und Sethitentafel zeigt. Die Sethitentafel steht dann zur Kainitentafel im Verhältnis der Abhängigkeit. Es ist noch deutlich wie die Sethitentafel ihre 10 Glieder erreicht hat: J² hat durch Einsatz von Seth und Enos den Anfang der Tafel mit Adam und Kain einfach verdoppelt und als zehntes und letztes Glied Noah den Helden der Flut an Stelle der drei Lamechsöhne angehängt. Von den übrigen Namen der Urgeschichte von J¹ war Noah der einzige für den Helden der Flut mögliche; er empfahl sich zu dieser Verwendung durch die intime Stellung, die Noah nach seinen Sprüchen zu Gott einnahm; für das Continuum von J² fielen also weg die drei Lamechsöhne, der Turmbau und Noahs Rausch, der zur neuen Rolle des Mannes nicht mehr passte. Was J¹ über die Engelehen, Nimrod und von Babel erzählte (6 1 2 4 u. 10 9 11 1–9), hat seinen Niederschlag in 10 8 10 12 gefunden; Nimrod wurde zum uralten König, der Babel baut und weite Strecken beherrscht; zugleich hat der Verfasser noch sein Wissen über die babylonisch-assyrischen Verhältnisse zur Verwendung gebracht (vgl. m. Hexat. 151–153).

Eine andere Zurechtlegung hat STADE, das Kainszeichen ZATW 1894, 250—318 vorgetragen (S. 274—283). Er unterscheidet in J nicht zwei, sondern drei Schichten. Die Kainitengenealogie hängt mit der Paradieserzählung nicht zusammen. Sodann kann weder der Noah der Flut, der Vater von Sem, Ham und Japhet, noch der Noah von 9 20—27, der Vater der drei palästinensischen Völker, mit der Erzählung 11 1—9 in Verbindung gesetzt werden, die von der Flut nichts weiss und die Völker nicht auf natürlichem Wege, wie das auch 9 20—27 ansieht, sondern durch besonderes Eingreifen Jahwes entstehen lässt. Andererseits ist Noah nötig, um von 4 17 ff. zu den Vätern Israels zu kommen. In dieser Rolle erscheint Noah 5 29, freilich in einem Satz, der ihn auch mit Gen 3 verknüpft (27 4f.). Als erste Schicht (J^a) hebt sich ab Gen 2f. 11 1—9, zwei schon von WELLM. Comp. 13 als zusammengehörigen erkannte Abschnitte, mit eigentümlicher an heidnische Mythologie erinnernder Auffassung Jahwes, und, wie STADE findet, auch unisraelitischer Vorstellung vom Menschen; beide Mythen spielen im fernen Osten, noch östlicher als Sinear und sind babylonisch-assyrischer Herkunft (v. 27^b). Von der Flut weiss diese Schicht nichts. Die zweite Schicht (J^b) ist das Verzeichnis der ersten Menschen bis auf Noah, 4 17 ff. und die von Noah abstammende palästinensische Menschheit 9 20 ff. Auch diese Schicht weiss von der Flut nichts: 4 17 ff. schildert die Entstehung der gegenwärtig vorhandenen Kultureinrichtungen; 9 20 ff. lässt von Noah nicht eine neue Menschheit, sondern nur die Palästinenser abstammen. Wenn der eine Abschnitt die Entstehung von Kultureinrichtungen, der andere die Entstehung von Völkern berichtet, so hindert das ihre Zusammenfassung in eine Schicht nicht; beides gehört zusammen: die Schmiede, die in der Wüste ohnehin eigene Clans bilden, werden mit dem Volk der Tibarener in Verbindung gesetzt, und die Kananäer sind in der palästinensischen Bevölkerung mehr eine sociale Schicht als ein Volk. STADE vermutet übrigens, dass 4 25f. ursprünglich vor dem auszugartigen Stück 4 17 ff. stand, dass also ursprünglich nicht sieben, sondern zehn Väter gezählt wurden: Enos (Doppelgänger zu Adam, wie vielleicht auch אֵנוֹשׁ אֵנוֹשׁ) Seth Kenan Henoah Irad Mehujael Methusael Lamech Jabal Noah. Doch spricht sich STADE hierüber mit aller Zurückhaltung aus. Im weiteren nimmt STADE an, dass diesen Stücken eine jetzt durch Cap. 2f. verdrängte Erzählung über die Entstehung der Menschen voranging, dass 4 17 ff. ein stark verkürzter Auszug aus einer vollständigeren Erzählung ist und dass diese sehr altertümliche von Palästina aus auf die angrenzenden Länder ausblickende Erzählung am frühesten mit den alten Lokalsagen der palästinensischen Heiligtümer verbunden worden ist. Den Zusammenhang denkt sich STADE so: mit Enos beginnt Jahwekult, mit Kain Städtebau, es folgt Entstehung des Nomadenlebens, der Musik und Schmiedekunst, da stiftet Noah, der Vater der palästinensischen Menschheit, Acker- und Weinbau. Unter Umständen gehören zu dieser Schicht auch 10 9 und 6 1 2. In diesem Fall ist STADE geneigt, auch für diese Schicht babylonische Beziehungen, zwar nicht Entstehung in Babylonien, aber Verarbeitung babylonischer Elemente anzunehmen. Zufluss fremder Elemente ist ohnehin wegen Tubal wahrscheinlich. STADE denkt an phöniciische Vermittlung. Auch für Methusael, Henoah und Lamech hält STADE fremde Herkunft für möglich (276—279). Die dritte Schicht (J^c) enthält den Sinfutmythus. Sie teilt mit J^b die Figur Noahs, mit J^a den babylonischen Ursprung. Die Brücke für Erhebung des Noah zum Helden der Flut mag seine Bedeutung als Vaters der palästinensischen Menschheit in J^b gebildet haben — die wurde dann einfach verallgemeinert —, wohl auch, dass er als Erfinder des Weinbaus ein Liebling der Götter war, deren Herz der Wein ja auch erfreut (Jdc 9 13; S. 279). Die Einschaltung der Flut in die Vorgeschichte ist nach STADE'S Ansicht durch eine Sethitentafel erfolgt; das ist aus P zu erschliessen. Über diese Tafel hat STADE aber etwas andere Vorstellungen als BUDGE: ein jahwistischer R (R^J) hat sie aus Elementen einer älteren Sethitentafel gebildet, „insbesondere hat er zu ihr den einstigen Kopf der alten Sethitentafel verwendet, die erst durch diese Verstümmelung zur Kainitentafel wurde.“ Auf die Zusammenarbeit der verschiedenen Schichten wirft namentlich 5 29, der Schluss dieser (neuen) Sethitentafel (S. 282) ein Licht: der Vers ist jetzt Klammer zwischen J^a und J^b:
^ba bis וְיָרִיב weist auf den Erfinder des Weinbaus hin, das weitere auf den Fluch 3 17f.; daraus ist zu schliessen, dass der R, der J^c einarbeitete, vor der alten Sethitentafel schon

die Paradiesgeschichte las, dass also $[J^a + J^b] + J^c$ zusammengearbeitet wurde, also zwei jahwistische Redaktionen zu unterscheiden sind (280f.). Mit J^c hat der zweite jahwistische R noch andere Stoffe eingefügt, die Geschichte vom Brudermord und das Lamechlied. Namentlich die jetzige Kainitentafel hätte ohne 4 1–16 keinen Anschluss an Cap. 2f. Der Anfang, 4 1f. ist redaktionell alteriert: vgl. die ungebräuchliche Überleitung durch וְהָאָדָם v. 1 und die wenig geschickte Phrase v. 2^{aa} (266f.). Es ist hier mit Rücksicht auf 4 25f. eingegriffen worden. Dieser R hat den Brudermörder und den Städtegründer Kain identifiziert. Demnach verknüpft 4 1f. den Brudermord mit der Kainiten- und Sethitentafel; den Anschluss des Brudermords an Cap. 2f. hat R durch 4 16^b erreicht, durch die Verlegung des Landes Nod, wohin der Brudermörder flieht, östlich von Eden. Dieses Land verlegt R dorthin, vermutlich weil der Kerub im Osten des Gartens lagert. Darnach sind die ersten Menschen nach Osten gezogen. Dieser zweite R^J hat dann die Dublette 3 24 nach 3 23 schon gelesen. Dass v. 16^b nicht ursprünglicher Text ist, ergibt sich schon aus dem Widerspruch gegen die Pointe der Sage, dass Kain unstät und flüchtig umherirrt, während v. 16^b ihm im Lande Nod *wohnen* lässt (281–283).

Gegen BUDDÉ's Rekonstruktion von J^2 werden kaum Einwendungen zu erheben sein. Dass es thatsächlich eine jahwistische Urgeschichte gab, die diesen Zusammenhang verfolgte, wird durch die Urgeschichte von P höchst wahrscheinlich gemacht. Dagegen unterliegt der von BUDDÉ hergestellte Zusammenhang von J^1 doch Bedenken, über die schwer hinwegzukommen ist. Es ist oben wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die Kainitentafel doch nicht die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit schildert, sondern eine Kenitergenealogie ist, die sich am Schluss zu einer Deduktion der drei nomadischen Stände erweitert. Jedenfalls ist in dem von BUDDÉ hergestellten Zusammenhang eine strenge Entwicklung zu vermissen, wenn der mit 11 2 erreichte Städtebau in der Kainitentafel schon mit der Person Henochs verknüpft wird; die für die Kainiten voraussetzende Wertung der Lebensverhältnisse wird verlassen, wenn Noah der Nachkomme Jabals das Nomadenleben verlässt. Ferner stösst sich, wie STADE (l. c. 275 Anm. 1) hervorhebt, die Verlegung der Erzählung 9 20 ff. in das syrische Mesopotamien, mit dem Sinn dieser Erzählung, der nach Palästina weist. Sieht man darauf, welch heterogene Elemente zu dieser flutlosen Schicht von J gehören, Stammes- und Völkersagen (4 1 ff. 17 ff. 9 20 ff.) und mythologische Erzählungen (2f. 6 1 ff. 11 1–9), so steht man immer wieder vor der Frage, ob es nicht doch richtiger ist, anzunehmen, dass der Hauptstrom der jahwistischen Urgeschichte (J^2) durch Einfügung anderer (älterer) Sagen bereichert worden ist, die sehr verschiedener Herkunft sind und vorher niemals in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht worden waren, wie denn BUDDÉ selbst für die Geschichte des Brudermords den Zufluss einer isolierten Sage offen hält. Dass diese Sagen vor J^2 in der jahwistischen Schule fixiert worden sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen, es würde sich vielmehr unter dieser Voraussetzung sehr einfach erklären, dass einzelne Partien von J^2 , wie die Sethitentafel, zu Elementen von J^1 im Abhängigkeitsverhältnis stehen. Zu dieser Auffassung wird man um so mehr gedrängt, als auch die von STADE hergestellten Zusammenhänge nicht einwandfrei sind, abgesehen davon, dass auch er neben den drei jahwistischen Schichten im Brudermord und Lamechlied noch Elemente konstatieren muss, die mit keiner im Zusammenhang stehen. Wenn auch die Elemente von STADE's erster jahwistischer Schicht (J^a) ihrer Art nach zusammengehören, so besteht doch zwischen Cap. 2f. und 11 1–9 kein enger, unmittelbarer Zusammenhang, vielmehr liegt zwischen der Vertreibung des ersten Paares aus dem Paradies und dem Vorhandensein einer „ganzen Menschheit“ eine lange Zeit. In der zweiten Schicht will die Anschweissung Noahs an 4 17 ff. nicht recht befriedigen: auch wenn es sich in 4 17 ff. um das Werden von Kultureinrichtungen handeln sollte, so ist Städtebau, Nomadentum, Ackerbau keine einleuchtende Folge: sodann sind die drei Söhne Lamechs deutlich ein Abschluss, der keine weitere Entwicklung erfahren hat, jedenfalls will das nicht einleuchten, dass auf die Dreiteilung nach Lamech im übernächsten Glied gleich wieder eine Dreiteilung erfolgt; endlich ist es nicht recht vorstellbar, wie von dem an Palästina haftenden Schluss dieser Schicht STADE's zur Einwanderung Abrahams aus Mesopotamien übergeleitet werden konnte. Für den Zusammen-

hang, in dem die Flutgeschichte nach rückwärts stand (J^c), endlich ist es wohl rätlicher, es bei BUDE's J² bewenden zu lassen. Auch gegen die Hauptarbeit, die STADE dem zweiten jahwistischen R zuweist, ist ein Bedenken geltend zu machen: wenn dieser in J^b schon eine Sethitentafel vorfand, wozu brauchte er diese zu einer Kainitentafel zu verstümmeln und eine neue zu bilden, statt sich damit zu begnügen in der alten selbst die Korrekturen anzubringen, die er an den Elementen vorzunehmen hatte, die er ihr zu der von STADE angenommenen Neubildung entnahm?

2) Das Verhältnis von P zu J in der Urgeschichte.

Vergleicht man die Urgeschichte von J und P, so überwiegt die Zahl genauer Parallelen, die in J teils noch vorliegen, teils notwendig als ursprünglich vorhanden vorauszusetzen sind (vgl. BUDE 464 f.), über die Zahl der Elemente in P, die auf anderweitige Vorlagen oder Überlieferungen hinweisen könnten. Aber solche Elemente sind abgesehen von den Zahlen und Genealogien vorhanden und verlangen eine Erklärung. Manches erledigt sich auf einfache Weise: dass der Schöpfungsbericht in Gen 2 einen entsprechenden von J verdrängt hat, dürfte BUDE bewiesen haben; dasselbe gilt ohne Zweifel von der Genealogie Cap. 5, zumal der Anfang der jahwistischen Parallele in 4 25 f. noch vorliegt. Die Notiz über Henoch in Cap. 5 unterbricht das Schema von P und wird so gut wie die ähnlichen Bemerkungen in 4 25 f. 5 29 ursprünglich J gehört haben und von dort übernommen worden sein (BUDE 169 ff.). Ebenso spricht alles dafür, dass die Semitentafel von P auf einer jahwistischen Vorlage beruht. Anders steht es bei der Flutgeschichte. P weicht hier entschieden von J ab. P gibt gegenüber J „eine genaue nach Massen bestimmte Beschreibung der Arche, die wir leider mit dem entsprechenden Stück von J nicht mehr vergleichen können, eine ganz abweichende verwickeltere Zeitrechnung, den Landungspunkt der Arche und das schöne Bundeszeichen in den Wolken, beseitigt dagegen die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, die Aussendung der Vögel und das Opfer“ (BUDE 467). Was das Plus von P gegenüber J betrifft, so war J mit 8 22 nicht fertig, auch ist die Einheitlichkeit 9 8 ff. nicht ganz einwandfrei; bei der Redaktion hat auch hier J vor P weichen müssen. Weiter hat BUDE es wahrscheinlich gemacht, dass J einen Landungspunkt der Arche angab in dem östlich von der Euphrat-Tigrisebene gelegenen Gebirge. Das Gebirge Ararat wäre dann eine sehr starke Abweichung. Wenn die Landung in Armenien P selbst gehört hat, so erklärt sie sich, wie BUDE nach dem Vorgang von NÖLDEKE gezeigt hat, als Kritik, die P an der Vorlage übte: P hat dann gewusst, dass die Gebirge im Norden noch höher sind als die in J genannten, und hat daher, um die Flut als Weltkatastrophe durchzusetzen, kurzweg eine Verschiebung der Lokalität vorgenommen; auf wirklicher Überlieferung braucht diese nicht zu beruhen. Ganz leicht erklärt sich das Minus der Flutgeschichte von P. Als Ergebnis kritischer Bearbeitung sieht BUDE auch die Zeitrechnung von P an und glaubt, dass die Masse der Arche auf J zurückgehen. Auf kritische Arbeit weisen ferner die Abweichungen der Völkertafel von P gegenüber J. Die Chronologie von P endlich ist am wenigsten Überlieferung, sondern künstliche Konstruktion.

Ausdrücklich ist aber hervorzuheben, dass die jahwistische Vorlage von P nicht der jetzige Bestand von J gewesen ist. Zu den in J² (nach BUDE) nicht unterzubringenden Stücken fehlt in P jede Parallele, dagegen ist aus J² in der Wiedergabe bei P nichts zu vermissen; auch die Reihenfolge ist in J² und P dieselbe. Daran, dass P Quellenscheidung getrieben hat, ist nicht zu denken. Es ist daher wohl begründet, wenn BUDE 466 es bestimmt ausspricht, dass P nicht die jetzige Gestalt von J (J² in Verbindung mit den übrigen jahw. Stücken) vor sich hatte, sondern die von BUDE als J² rekonstruierte Fassung der Urgeschichte.

B. Die Patriarchengeschichte.

Cap. 12—50.

I. Abraham 12 1—25 18.

a) Abraham nach P.

Die Überschrift אַבְרָם תּוֹלְדֵת אֱלֹהֵי תְּלָלָה, die nach 25 19 37 2 zu erwarten ist, fehlt, ist also von R weggelassen, einer der wenigen Fälle, wo P einer andern Quelle zu lieb verkürzt worden ist. An P ist zu weisen 12... 4^b 5 13 6^{abα} 11^b 12^{abα} 16 1^a 3 15 16 17 19 29 21 1^b (?) 2^{b-5} 23 25 7-11^a 12-17.

21 4^b 5.

Die Zugehörigkeit zu P beweist die Datierung v. 4^b, רְכֹשׁ und רָכַשׁ אֶרֶץ כְּנָעַן (s. zu 11 31) v. 5 und ib. die Einleitung der Auswanderung durch וַיֵּקַח wie 11 31 36 6 46 6 (vgl. DILLMANN 221).

4^b Über das Verhältnis des Alters des Abraham zu dem des Tharah s. o. zu 11 32. Über den Numerus des gezählten Gegenstandes bei P s. zu 23 1.

5 In P fällt es auf, dass vor אֶרֶץ nicht הָרֵן steht. נָפֶשׁ Person kommt auch bei D vor, massenhaft bei P. וַיָּבֵאוּ אֶרְצָהּ כְּנָעַן om. LXX Luc.

13 6^{abα} 11^b 12^{abα}.

Zeichen von P sind רְכֹשׁ v. 6 wie 36 7, אֶרֶץ כְּנָעַן v. 12^a, עָרֵי הַבְּקָר v. 12^{bα} gegen כְּבַר הַיְרֵדָן 10 11^a (vgl. DILLMANN 229). V. 6 wird meist, auch von BALL ganz zu P gewiesen. Da v. 6^{bβ} Dublette zu v. 6^a und im andern Bericht eine Bemerkung dieser Art nötig ist, so ist dieser Versteil mit KAUTZSCH der andern Quelle zuzuweisen. Nach v. 11^a ist v. 11^b nicht mehr am Platz, gehört also P; v. 11^b ist Voraussetzung für v. 12^{abα}. Die Sätze v. 6^{abα} 11^b 12^{abα} bilden einen geschlossenen Zusammenhang.

In v. 6 liest BALL mit Sam. נֶשְׂפָה st. נָפֶשׁ.

Für P ist bemerkenswert die Einfachheit, mit der die Trennung von Abraham und Lot ohne allen Streit sich vollzieht. Charakteristisch ist auch die Allgemeinheit der Angabe, dass Lot sich in den Ortschaften der Jordansau aufhielt; von einem Wohnen in Sodom wird nichts gesagt, augenscheinlich damit Lot, der als Vetter und bisheriger Zuggenosse Abrahams ein halber Heiliger ist, vor dem Verdacht frei bleibe, aus Sympathie mit den Leuten von Sodom unter ihnen gewohnt zu haben. Nach der Abschiebung Lots konzentriert sich P auf Abraham.

16 1^a 3 15 16.

Die genauen Zeitbestimmungen v. 3 16, die pedantischen Zusätze אִשְׁתְּ אַבְרָם zu אֶרֶץ v. 1^a 3 und אִשְׁתָּה zu אַבְרָם v. 3, die Namengebung durch den Vater v. 15, אֶרֶץ כְּנָעַן v. 3, sowie die ganze pedantische Umständlichkeit der Verse (vgl. namentlich v. 16) sind Zeichen von P. Die Verse bilden unter sich einen lückenlosen Zusammenhang und schliessen lückenlos an 13 12^{abα} an.

Das Konkubinat mit Hagar thut auch in dieser Quelle der Heiligkeit des Patriarchen keinen Eintrag. Über die Bezeichnung der Hagar als מִצְרִיָּה 3 s. u. zu 16 1^b.

Cap. 17 ist eins der ausführlichen Stücke in P, der Bericht über die grundsätzliche Festlegung des theokratischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk (v. 7) Israel.

Das Capitel gehört P. Es ist vorausgesetzt 21 2 4 28 4 35 12 Ex 2 24 6 3 f. Lev 12 3. Zeichen von P sind die Datierungen v. 1 17 24 f., die grosse Breite der Schreibart (vgl. v. 2 ff. 7 9^b 23–27), sowie der Sprachgebrauch: אֱלֹהִים und אֵל שְׁרִי v. 1 (über יְהוָה v. 1 s. z. St.), אֶחָזָה v. 8, בְּיָנֶכֶד v. 12 17, לְדַרְתָּם v. 7 9 12, כְּלִיזְכָר v. 10 12 13, וְרַעְיָה אֶחָזָה v. 7 8 9 10 19, הַזּוֹלִיחַ v. 20, אֶרֶץ כְּנָעַן v. 8, מֵאֵד מֵאֵד v. 2 6, בְּמֵאֵד מֵאֵד v. 20, מִגְרִים v. 8, מִקְנֵה v. 12 f. 23 27, נִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמִּית v. 14, נְשִׂאִים v. 20, נָתַן in dem Ausdruck נָתַן לְגוֹי v. 20 (gegen עָשָׂה לְגוֹי bei J, שָׂם לְגוֹי bei E), נָתַן בְּרִית neben הִקִּים בְּרִית v. 7 19 21, עוֹלָם in zusammengesetzten Ausdrücken v. 7 8 13 19, עָצָם im Ausdruck עָצָם הַיּוֹם הַזֶּה 23 26, פָּרָה וְרָבָה v. 20 (vgl. DILLMANN 257).

1–8 Die B^erith Gottes mit Abraham. 1 יְהוָה im Text von P ist verdächtig. Wenn man kein Verschreiben annehmen will, so liesse sich denken, dass R mit Rücksicht auf die Theophanie in Cap. 16 auch hier Jahwe erscheinen lassen wollte. Aber da v. 3 gleich wieder אֱלֹהִים steht und da R gerade in den Gottesnamen für gewöhnlich, namentlich bei der Zusammenfügung grösserer geschlossener Stücke, nicht auf Ausgleich bedacht gewesen ist, so ist doch auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass hier eine der versteckten Finessen von P zu Tag tritt. Vielleicht sollte die Ex 6 2 ff. ausgesprochene Identität des Gottes der Väter mit dem Gott des Mose zum Voraus sicher gestellt werden; auch werden ja hier Vereinbarungen getroffen, die nicht bloss für die Väter, sondern für das Volk Israel als solches von Bedeutung sind. Für die Theophanien von P ist charakteristisch, dass eine genauere Beschreibung nicht gegeben wird.

אֵל שְׁרִי ist nach P der Gottesname, unter dem Jahwe den Patriarchen bekannt gewesen ist (Ex 6 3). Der Sinn von שְׁרִי ist dunkel. Die exegetische Tradition der Versionen ist schwankend. LXX giebt es in Gen und Ex durch ὁ θεός μου, σου, αὐτῶν wieder, sonst durch θεός, oder ὁ ἐπουράνιος, θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, Hes 10 5 unübersetzt als Namen, in Hiob durch κύριος oder παντοκράτωρ. LXX in Gen und Ex sowie die Wiedergabe ὁ ἰσάνος bei AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTION deuten שְׁרִי als Zusammensetzung von שֵׁר und יָי, wobei man fragen kann, ob die Bedeutung sein soll, dass Gott sich selbst genug ist (αὐτάρακτος), oder, dass der Mensch sich an ihm genügen lassen kann (VALETON ZATW 1892, 11), oder ob beides darin liegen soll (so KLOSTERMANN Gesch. Isr. 34 f.). Die Punktation שְׁרִי will wahrscheinlich eine Bedeutung dieser Art ausdrücken (s. GES.-BUHL); VALETON l. c. glaubt, dass schon P an derartiges dachte. Ob Gen 49 25 hohes Alter des Ausdrucks beweist, ist sehr fraglich. Wenn er alt ist, so liegt ihm jedenfalls keine theologische Abstraktion zu Grund. Die herkömmliche Deutung *der Allmächtige* (LXX in Hi mit παντοκράτωρ, Vulg., auch Pesch. zwölfmal in Hi mit مَنْصُومٌ) leitet das Wort von שְׁרָד (EWALD שרה = שרד) ab; Jes 16 6 Jo 1 15 ist es im Wortspiel mit שֵׁר *Verwüstung* zusammengebracht. Für die Deutung *Verwüster* kann die Kombination mit יְהוָה angeführt werden, da auch יְהוָה diese Bedeutung haben könnte (vgl. bei MARTI³ 61 Anm. 2). STADE Gr. § 301a hält שְׁרִי für ein Abstraktum von שְׁרָד mit der Bedeutung *Allgewalt*, auch DILLMANN 260 will die Bedeutung *der allgewaltige* von שְׁרָד *vergewaltigen* ableiten. Dabei muss dann eben, die Bedeutung von שְׁרָד zu *Gewalt üben* verallgemeinert werden. NÖLDEKE und HOFFMANN wollen שְׁרִי oder שְׁרִי aussprechen; das wird dann entweder nach dem arab. *sajjid mein Herr*, gedeutet oder mit שֵׁר *Dämon* (assyrl. šēdu *Stierdämon*)

zusammengebracht. W. ROBERTSON SMITH bringt das Wort mit einem arab. Stamm **שרה** oder **שרא** *feucht sein*, CHEYNE zu Jes 13 6 mit dem aram. **שרא** *werfen* zusammen; beide schliessen von da aus auf einen Regengott (vgl. auch damit die Kombination mit **יקנה** als Gewittergott). LAGARDE Übers. 138 macht auf die etymologisch selbstverständlich wertlose, für die ATlich-theologische Verwendung des Wortes beachtenswerte Deutung einer syrischen Glosse als **ܘܫܪܐ ܘܝܩܢܐ** *Gott der Verheissungen* aufmerksam (vgl. DILLMANN 259 f. GES.-BUHL).

וְהָתַתְּ לְךָ לְפָנַי, von **הָתַתְּ לְךָ אֶת־הַאֲלֹהִים** 5 22 24 6 9 sachlich nicht verschieden, ist ein rein formaler, inhaltlich unbestimmter Ausdruck. Verlangt wird *Gehorsam*. Ob dieser in Befolgung sittlicher Gebote oder ritueller Ordnungen besteht, ist nur aus der Gesamtauffassung von P zu entnehmen, und diese ist, dass das Kultusgesetz erst seit Mose und mit Errichtung des einen Heiligtums in Frage steht; die Väter haben gelebt wie die Juden im Exil und in der Diaspora; diese haben neben dem Sittengesetz den Gehorsam gegen Gott beweisen können nur durch die Beobachtung der Beschneidung, des Sabbath und der levitischen Reinheit. Die Beschneidung wird eben hier dem Abraham auferlegt. Wie die Väter es nach P mit dem Sabbath und der levitischen Reinheit gehalten haben, ist nirgend klar gesagt (s. zu 2 1 ff. 9 4 ff.; vgl. STADE Gesch. Isr. II 145).

וְהָיָה תָמִים, an den vorhergehenden Imperat. logisch als Folgesatz sich anschliessend (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 110 f.), wird, da **תָּמִים** 6 9 ein Urteil Gottes ausdrückt, nicht *und sei fromm*, sondern *so wirst du unsträflich sein* heissen.

2 Über **בְּרִית** s. nachher. Der Inhalt der **בְּרִית** ist zunächst und hauptsächlich, dass Gott dem Abraham verspricht, er wolle ihn zum grossen Volk machen.

4^a nimmt v. 2^a wieder auf, um die nähere Darlegung der dort in Aussicht gestellten B^erith einzuleiten. Das vorangestellte **אֲנִי** ist Verstärkung des Suffixes von **בְּרִיתִי** (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 f.). Über den Anschluss des eine zukünftige Handlung enthaltenden Perf. consec. an ein Particip s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 f.

Der ausser in zusammengesetzten Eigennamen nicht gebräuchliche st. estr. **אֵב** steht hier und v. 5 dem Wortspiel zu liebe.

Der Plural **גּוֹיִם** macht den Eindruck, P wolle die Nebenweiber Abrahams und seine Kinder von diesen ausdrücklich aus dem göttlichen Willen rechtfertigen.

5 Die B^erith tritt darin sofort in Wirklichkeit, dass der, dem der göttliche B^erith-Wille gilt, von diesem Augenblick an einen andern Namen führt, bisher **אֲבְרָם** soll er künftig **אַבְרָהָם** heissen, was **אֵב הַמּוֹן גּוֹיִם** bedeuten soll. Für das Sprachgefühl der Alten ist dabei bezeichnend, dass das **ר** in **אַבְרָהָם** einfach ignoriert und die Endsilbe **הָם** mit **הַמּוֹן** zusammengeworfen wird. Ohne Zweifel sind **אַבְרָם** und **אַבְרָהָם** ursprünglich Varianten desselben Namens; an eine Erfindung von P darf man da nicht denken. Zur Erörterung der Frage, ob **אַבְרָהָם** Zerdehnung von **אַבְרָם**, oder **אַבְרָם** Zusammenziehung von **אַבְרָהָם** ist, fehlt jeder Anhaltspunkt. Dem **אַבְרָם** ist als die vollere, unverkürzte Aussprache **אַבְרָם** und das assyr. *Aburam* (KAT² 200, E. MEYER ZATW 1886. 15) zur Seite zu stellen; STADE ZATW 1881, 348f. hält **אַבְרָהָם** für die nicht israelitische (edomitische?), **אַבְרָם** für die hebraisierte Aussprache. Abiram kann bedeuten *Vater des Ram* oder *Vater ist der Hohe*; eine sprachliche Deutung von **אַבְרָהָם** ist bis jetzt nicht erreicht. Die Nameveränderung ist mit

der Beschneidung nicht zusammengenommen, die spätere Verbindung von Beschneidung und Namengebung also noch nicht vorausgesetzt, auch 21 3 f. nicht. **6** legt den Inhalt des Begriffs **אָב הַמּוֹן גּוֹיִם** näher dar. **מִמֶּנּוּ**: Pesch. **עַל שְׁנֵי** setzt **מִמֶּנּוּ** voraus (GRÄTZ). **7^a** bestimmt die ewige Giltigkeit der Brith in lauter für P charakteristischen Wendungen. Zu **7^b** kommt das religiöse Moment der Brith zum Ausdruck: durch die Brith hat der Same Abrahams Gottesgemeinschaft; diese aber erlebt das Volk im Besitz des Landes Kanaan.

8 Die Religion von P ist nüchtern: die Gottesgemeinschaft wird nicht in unmittelbarer Bewegung des Gemüts erlebt. Gott bleibt transcendent. Der Mensch oder vielmehr die Volksgemeinde übt die Religion durch Gehorsam gegen die Gebote Gottes und erfährt die Nähe Gottes im äusserlichen Erfolg.

9–14 Die Einsetzung der Beschneidung. **10** **וְזֹאת**: OLSHAUSEN, BALL

+ **זֹאת**. Die Worte **וְיָבִין וְיָרְעֶה אֶת־רֵיקָה** sind schon wegen der an das Vorangehende nicht anschliessenden Suffixe Glosse (KAUTZSCH-SOCIN, GRÄTZ, BALL). Die Pedanterie von P hat den späteren Retoucheuren noch nicht genügt. **הַמּוֹל**

Inf. absol. für nachdrücklichen Befehl s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 aa, **כָּל-יּוֹרֵךְ** kann als Subjekt oder Objekt zu **הַמּוֹל** gemeint sein, ib. gg. **לְךָ** ist Dativus ethicus, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 s. **11** **וְנִמְלְתֶם**: Perf. consec. als Explikativ zum vorangehenden Gebot (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 aa); über die Verflüchtigung der Verbalform s. ib. § 67 dd.

אֵת בְּשֵׂר וְגו': (ebenso v. 14) der zur nähern Bezeichnung des Teils dienende zweite Objektsakkus. ist in der Passivkonstruktion festgehalten (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 125 d). **וְהָיָה**: Subjekt ist die Ausführung der vorher genannten Bestimmung, vgl. ib. § 144 b. **12** Von der sonstigen Sitte der Beschneidung unterscheidet sich die jüdische jedenfalls durch die Ausführung am Neugeborenen am 8. Lebenstag.

12^b **13^a** dehnt die Beschneidung auf die sämtlichen Sklaven des jüdischen Hauses, hausgeborene und gekaufte aus. Der Sinn von **בְּבִשְׂרְכֶם בְּרִיתִי** hängt an der ganzen Deutung der Beschneidung. **14** Darüber, ob **נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמִּיהָ** bei P Todesstrafe bedeutet, wofür P auch **מֹת יוֹמָת** hat, oder nur Ausschluss aus der Gemeinde und Kultusgemeinschaft, wird gestritten. Der Ausdruck ist einer der feierlichen Archaismen von P; seinen Vollsinn hat er da, wo der Umfang der Kultusgemeinschaft mit dem des Geschlechts — **עַמִּים** sind *die nächsten Verwandten*, vgl. KRENKEL ZATW 1888, 280–284 — sich deckt.

Über die Formel **נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמִּיהָ** vgl. u. a. DILLMANN 262; STADE Gesch. Isr. I 421; MARTI³ 221; KRÄTZSCHMAR, Die Bundesvorstellung im AT 189. Der Ausdruck mag ursprünglich Todesstrafe bedeutet haben, wie ursprünglich Ausschluss aus dem Stammverband der Todesstrafe gleichkommt. Was meint aber P damit? Gegen DILLMANN und STADE, die mit den jüdischen Erklärern den Ausdruck auf Exkommunikation deuten, sprechen sich MARTI und KRÄTZSCHMAR dahin aus, es sei doch die Todesstrafe gemeint. Denn Unterlassen der Beschneidung, ferner Opfer an ungeheiliger Stätte, Versäumnis der Passahfeier, des Versöhnungsfestfastens, Blutgenuss (Lev 17 9 Num 9 13 Lev 23 29 Lev 7 27 17 4 10), was alles mit diesem Ausdruck bedroht wird, wiegen ebenso schwer als Gotteslästerung und Sabbathschändung (Lev 24 10–16 Num 15 32 ff.), die mit Steinigung bedroht werden. MARTI zieht die Konsequenz, dass P auch für geringere kultische Vergehen, wie Essen von Gesäuertem am Passah, unbefugtes Bereiten des Salböls und Rauchwerks, Genuss von Opferfleisch im Stand der Unreinigkeit oder von Fett der Opfertiere überhaupt, Unterlassen einer gesetzlichen Reinigung (Ex 12 18 ff. 30 33 38 Lev 7 20 21 25 Num 19 13 20),

Vollzug der Exkommunikation durch Ausrottung wolle. Man könnte zwar versuchen, da einen Unterschied zu machen: Gotteslästerung und Sabbathschändung sind positive, ausdrücklich aggressive Auflehnung gegen die göttliche Majestät; dagegen Versäumnis der Passahfeier, des Versöhnungsfestfastens und Blutgenuss entziehen Gott etwas, das ihm gebührt, enthalten aber kein unmittelbares Sichvergreifen an der Ehre Gottes; das Opfern an ungeheiliger Stätte ist ein irriges Ehren, keine direkte, positive Verunehrung Gottes wie Gotteslästerung und Sabbathschändung. So könnte auch Unterlassen der Beschneidung als einfaches Nichteingehen auf die kultische Gemeinschaft verstanden werden; aber die Freiheit, auf die B'rîth einzugehen oder nicht, besteht für die Nachkommen Abrahams nicht. Es wird so stehen, dass P in der Theorie für alle die genannten kultischen Vergehen die Todesstrafe verlangt; in praxi aber war das freilich undurchführbar; es ist möglich, dass eben darum absichtlich ein mehrdeutiger Ausdruck gewählt wurde, der eine dunkle Drohung enthielt. Zudem ist nicht klar, wer die Strafe vollzieht, ob Gott oder die Kultusgemeinde. Im vorliegenden Fall ist auch die Adresse, an die die Drohung geht wenig sachgemäss: wenn die Beschneidung unterlassen wird, wer sollte dann aus der Gemeinde entfernt werden? Das unbeschnittene Kind oder nicht vielmehr sein pflichtvergessener Vater? Bei aller Pedanterie des Ausdrucks sind die Bestimmungen von P gelegentlich sachlich doch nicht gut durchdacht.

15–21 folgt die Umnamung des Weibs des Abraham und die Präzisierung von אַבְרָהָם וְרַע אַבְרָהָם. 15 Die Umnamung der שָׂרָה (LXX Σαρα) in שָׂרָה (LXX Σαππα), nach v. 16^b Fürstin, macht den Eindruck, als solle der undurchsichtige Name שָׂרָה verdeutlicht werden. Man möchte vermuten, dass zu dieser Umnamung der Drang der Parallelisierung mit Abraham geführt hat. Auf die Frage, was שָׂרָה ist, ist im Anhang zur Patriarchengeschichte zurückzukommen. 16^b וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ ist keine unnötige Wiederholung von וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ v. 16^a, sondern leitet die nähere Darlegung des Segens ein (s. o. zu 4^a). LXX und Pesch. setzen מִמֶּנּוּ וְהָיָה, וּבְרַכְתִּי voraus; da aber v. 16^b den Namen שָׂרָה erklärt, so ist MT festzuhalten. גֵּוִים wird nicht volltönige Bezeichnung der Stämme Israels sein, sondern Esau-Edom mit ins Auge fassen. 17 מָצָה שָׂרָה hier und 23¹ statt des sonst von P bevorzugten מָצָה שָׂרָה, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 d. וְהָיָה ist hier keine disjunktive Frage; weitere Fälle dieser Art s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 150 h. Es ist für P charakteristisch, wie die Heiterkeit Abrahams mit Rücksicht auf den Gesamtcharakter der Patriarchen bei P durch eine Geberde der Ehrfurcht stilisiert wird; dabei begegnet es dem Erzähler, dass er den Abraham sich noch einmal (v. 3) zu Boden werfen lässt, ehe er vorher aufgestanden ist. Die Erklärung des Namens Isaak aus einem Lachen Abrahams, nicht der Sara, entspricht der Namengebung durch den Vater nicht durch die Mutter bei P. 18 זָכַרְתִּי לְפָנֶי אֱלֹהִים am Leben bleiben vgl. die Anschauung, dass die Toten von Gott vergessen sind, wie sie selbst nicht mehr an Gott denken Jes 38 11 18 Ps 6 6 30 10 88 11–13 115 17. 19 יָלְדָה futurisch vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 p. לֹרְעוּ fügt sich in den Text nicht ein; mit Pesch. einfach וּלְרַעוּ zu lesen, hilft auch nichts; man muss nach v. 7 mit LXX nach עֹלָם lesen אֶחָרָיו וּלְרַעוּ אֱלֹהִים וּלְרַעוּ אֶחָרָיו (BALL). V. 19 und 21 enthalten die bestimmte Erklärung, dass die B'rîth, die Gott gegenüber dem Abraham verfügt, nur dem Sohn der Sara gilt; für Ismael bleibt da nur ein einfacher Segen übrig, wie 20 dazwischen hinein die künftige Stellung Ismaels präzisiert. לְיִשְׁמָעֵאל לְ in Betreff, wie in den GES.-BUHL § A 8 genannten Fällen; s. zu 41 34. שְׂמַעְתִּיהָ futurisch, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 m.

22: Auch der Bericht über den Schluss der Theophanie giebt kein Bild des Hergangs, denn die Notiz, dass Gott in den Himmel aufstieg, berichtet einfach das Faktum.

23–27 erzählt die Einführung der Beschneidung durch Abraham. Noch am selben Tag wird der Befehl Gottes ausgeführt. Ohne alle Vorbereitung: um solche Kleinigkeiten kümmert P sich nicht; auch nicht darum, was die gleichzeitige Ausführung dieser Operation an der gesamten Mannschaft eines Lagers zu bedeuten hat (vgl. Cap. 34).

24 BALL liest, z. T. nach Sam. und gemäss 23 1 תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתִשְׁעֵי שָׁנִים בְּהַמְלוֹ das Niph. ist hier anders als v. 25 ff. wohl reflexiv zu verstehen. אָתָּה BALL praem. mit Sam. אָתָּה. Wenn die Beschneidung ein Zeichen der B^erith ist, von der Ismael ausdrücklich ausgeschlossen ist (v. 11 und 19–21), so ist es eigentlich inkonsequent, wenn er auch beschnitten wird.

26 נָמוּל Perf. Niph. statt גָּמוּל s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 72 ee.

27 Der Singular יְלִיד בְּרִית st. des wie v. 23 zu erwartenden 'ב יְלִידֵי ist vielleicht dem als Pendant stehenden Kollektivum מִקְנַת כֶּסֶף entsprechend als solches gemeint.

1) Über die Beschneidung vgl. u. a. DILLMANN 258; HBA 204–208; WELLMAN. ProL 360; STADE ZATW 1886, 132–143; BENZINGER Archäol. 153 ff.; MARTI³ 43; R. ANDRÉE ethnogr. Parallelen und Vergleiche, neue Folge Lpz. 1889, S. 166–217. Die Beschneidung wird hier in P gesetzlich geordnet. P führt sie auf Abraham zurück. Nach Ex 4 24 f. wird sie von der Midianiterin Zipora an dem Sohn des Mose ausgeführt; nach Jos 5 2 ff. ist sie erst von Josua in Israel allgemein eingeführt worden. Die Beschneidung war keineswegs auf Israel beschränkt, sondern auch bei den Ägyptern, sodann bei den Nachbarn der Israeliten, den Phöniciern und Syrern (in früherer Zeit auch bei den Edomitern und Moabitern?) in Übung; für die Ismaeliter d. h. die Araber setzt P sie selbst voraus. Die Philister allein heissen die Unbeschnittenen. Gen 34 setzt aber voraus, dass auch die palästinensischen Kanaaniter sich nicht beschnitten. Die Assyrer und Babylonier hatten die Beschneidung nicht. Die Überlieferung der Griechen (s. DILLMANN 238), die Beschneidung sei von Ägypten zu den Kolchiern und den Völkern Syriens gekommen, wird für die letzteren durch Jos 5 9 gestützt. Die Sitte findet sich weiterhin bei vielen Völkern Afrikas, in Madagaskar, bei den Mexikanern und bei südamerikanischen Stämmen, sodann auf vielen Inseln des grossen Oceans. Die Bedeutung der ursprünglichen beim Eintritt in die Pubertät zur Vollziehung kommenden Beschneidung ist die Aufnahme in die Gemeinschaft der Männer (vgl. WELLMAN. arab. Heident. 154) und in die Kultusgemeinschaft; sie ist ein mit kultischen Weihnen verbundener Akt. Bei den Israeliten ist sie ein Stück uralten Heidentums, ob sie sie nun von jeher gehabt haben, wie P meint, oder erst später annahm, wie Jos 5 2 ff. voraussetzt. Die ursprüngliche Bedeutung scheint Jos 5 2 ff., auch Ex 4 24–26, noch durch. Verflüchtigt hat sich der ursprüngliche Sinn der Ceremonie, wenn sie am Neugeborenen vorgenommen wird; da ist sie eine nationale Sitte, die eben noch durchgeführt wird. Noch in der dtn-istischen Zeit ist die Beschneidung zum ethischen Jahwismus nicht in Beziehung gesetzt. Dtn 10 16 30 6 Jer 4 4 sieht die Beschneidung des Herzens als das an, was not thut. Die Beschneidung als Zeichen der Gemeinschaft mit Jahwe ist eines der Beispiele von Verbindung des prophetischen Jahwismus mit altheidnischen Elementen, die sich in P mehrfach findet, zugleich einer der Belege dafür, wie die Schule P althergebrachtes Gut in einem jungen System untergebracht hat. Nach der innerlichen Beziehung des Symbols auf seine Bedeutung zu fragen, hat keinen Sinn. Das seiner ursprünglichen Bedeutung beraubte Symbol ist hier göttliches Gebot — ein solches bedarf keiner inneren Begründung.

2) Es ist noch im Zusammenhang zu erörtern was P unter B^erith versteht. Vgl. VALETON, Bedeutung und Stellung des Worts ברית im Priesterkodex ZATW 1892, 1–22; R. KRÄTZSCHMAR, Die Bundesvorstellung im AT, Marburg 1896.

Als בְּרִית wird von P bezeichnet, was Gott dem Noah und dem Abraham als bleibende

Willensmeinung eröffnet. Das Wort *קְרִית* wird meist von *כָּרַת* = *כָּרַא* im Arab. *schneiden* abgeleitet; *ב' קָרַת* wäre dann *eine Schneidung schneiden* (s. hierüber unten zu Cap. 15). Im Assyr. giebt es ein *birîtu Fessel*, von dem auf ein *כָּרַת binden* zu schliessen ist; von da aus ist *קְרִית* zunächst *Fessel*, dann *bindende Abmachung*, und *קְרִית קָרַת* wäre dann ein genaues Analogon zu dem griech. ὄγκρα τῶν μυσθῶν, da ὄγκρος, ὄγκρον auf ἔγκρειν zurückgeht und auch ursprünglich *Schranke, Fessel* bedeutet. Endlich liegt in *מִכְרַת הַקְּרִית* Hes 20 37 (wenn der Ausdruck in Ordnung ist; s. KAUTZSCH) ein ironischer Hinweis auf die Grundbedeutung von *קְרִית* (*KRÄTZSCHMAR* 244—246). Doch für die Bedeutung, die *קְרִית* bei P hat, ist die Ableitung des Worts ohne Belang. Auf diese Bedeutung führen (s. o. zu 6 18) schon die Verba, die damit verbunden werden. P vermeidet *קָרַת קְרִית* und sagt *נָתַן קְרִית* 9 12 17 2 Num 25 12 und *הָקִים ב' 6 18 9 9 11 17 17 7 19 21 Ex 6 4 Lev 26 9*. Über die Bedeutung von *הָקִים קְרִית* ist gestritten worden (vgl. GIESEBRECHT ZATW 1881, 195 221 f., DRIVER, Journ. of Phil. XI 210f., DILLMANN 142, KRÄTZSCHMAR 200f.). In einer Reihe anderer Ausdrücke *ה' אָמַר, הָקִים דָּבָר* *ה' אָמַר, ה' מְצַוָּה, ה' גָּרַר, ה' שָׁבוּעָה, ה' דְּבָרֵי הַקְּרִית, ה' דְּבָרֵי הַקְּרִית*, II Reg 23 3 Jer 34 18 und zweifellos Dan 8 18 in *הָקִים קְרִית*, bedeutet *הָקִים קְרִית* *aufrecht erhalten* und KRÄTZSCHMAR 201 führt diese Bedeutung für den Ausdruck *הָקִים קְרִית* bei P durch: das *הָקִים ב'* von P „bezeichnet etwas anderes als das *קָרַת* der älteren Quellen“, „für P giebt es, wie für Dt—Jes., nur eine in Ewigkeit unwandelbare B'rîth; Gott hat sie fortschreitend den Menschen geoffenbart und ihnen dadurch den Beweis geliefert, dass er sie stetig aufrecht erhält (*הָקִים ב'*); nur weil . . . jene Mitteilungen in der alten Überlieferung die Form von Bundesschliessungen gehabt haben, gewinnt es den Anschein, als ob *הָקִים ב'* für das dort übliche *קָרַת ב'* eingetreten wäre; es ist aber von diesem so weit entfernt, wie eine Offenbarung von einem Bundesschluss.“ Wenn dabei eine Überspannung ins Spekulative vermieden wird, so ist mit diesen Sätzen der Sinn der Formel getroffen. Namentlich beweisen die auf Gott sich beziehenden Suffixe an *קְרִית* (vgl. z. B. 6 18 9 9 11 17 (2) 7 19 21), dass Gott etwas bei ihm jedenfalls schon länger als Beschluss feststehendes einfach *festlegt*, und zwar einseitig von sich aus nach seinem gütigen Willen, wie das mit *נָתַן הָקִים ב'* sachlich identische *נָתַן ב'* beweist, sowie wieder die auf Gott sich beziehenden Suffixe an *קְרִית*. Es geht daher nicht an, *קְרִית* bei P mit *Bund* zu übersetzen. Daran wird auch nichts dadurch geändert, dass diejenigen, denen die von Gott festgelegte B'rîth gilt, mit *אָתֶּר* (Gen 6 18 9 9 11 17 19 21 Ex 6 4 Lev 26 9) oder *בֵּין* (Gen 9 17 17 7; auch bei *נָתַן* 9 12 17 2) eingeführt werden; der entscheidende Faktor ist dabei immer Gott und wie dieses *אָתֶּר* und *בֵּין* zu verstehen ist, zeigt der Num 25 12 dafür bei *נָתַן ב'* stehende Dativ: mit *אָתֶּר* und *בֵּין* ist nur gesagt, dass durch die B'rîth ein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen geschaffen wird (KRÄTZSCHMAR 200 205). Welcher Art ist nun dieses Verhältnis? Es ist zur Beantwortung dieser Frage Gen 9 und Gen 17 zunächst für sich ins Auge zu fassen.

Die Darlegung Gottes in Gen 17 zerlegt sich in drei Abschnitte, v. 2—8 9—14 15—21. Von diesen ist ganz klar der erste und dritte: v. 2—8 legt die Verheissungen dar, welche von Seiten Gottes den Gegenstand der B'rîth bilden; v. 15—21 trägt dazu nähere Bestimmungen und Ergänzungen nach, die für die Bestimmung der Hauptsache weiter von keiner Bedeutung sind. Was Gott verheisst ist a) (vgl. VALETON 12f., KRÄTZSCHMAR 189) zahlreiche Nachkommenschaft (v. 2^b 4—6: unmittelbar damit die Umnamung Abrahams verfügt), — erfüllt in der Geburt Isaaks und der Vermehrung des Volks in Ägypten (VALETON 13f.); sodann b) dass er der Gott Abrahams und seines Samens sein werde (7 8^b), dass Abraham und sein Same also Gegenstand besonderer göttlicher Fürsorge ist, — erfüllt durch die Erlösung des Volkes aus Ägypten, die Gesetzgebung und die Einwohnung im Heiligtum (VALETON 14—18); endlich c) verheisst Gott den Besitz des Landes Kanaan, zugleich als Probe der Realität der zweiten Verheissung. — Erfüllung eingeleitet durch den Ankauf des Patriarchengrabs Gen 23, vollendet durch die Eroberung des Landes unter Josua (VALETON 18—20). Es ist deutlich, dass diese dem Abraham festgelegte B'rîth die Grundlage der ganzen weiteren Erzählung von P bildet; der weitere Geschichtsverlauf ist eben die Ausführung dieser B'rîth. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Frage, was die Bedeutung der v. 9—14 befohlenen Beschneidung ist. VALETON und KRÄTZSCHMAR gehen hier auseinander. VALETON S. 4—9 weist darauf hin, dass die B'rîth v. 2—8 ohne jeden

Vorbehalt gegeben wird und lässt die Beschneidung nur als Zeichen der durch Gottes Willen bestehenden B'riith gelten und zwar als Erinnerungszeichen für Gott; die Beschneidung heisst v. 11 ein אָת. Wenn KRÄTZSCHMAR (S. 189 f.) die Beschneidung daneben und zwar in erster Linie auch Bundesatzung und Bundesbedingung sein lässt, so will diese doppelte Bedeutung dem Vollsinn von בְּרִית הַקִּים und בְּרִית נְתַן nicht recht entsprechen. Die Durchsetzung der einfachen Bedeutung der Beschneidung als Zeichen der B'riith wird sachgemässer sein (vgl. dazu v. 13^b, wo בְּרִית für Bundeszeichen steht) und lässt sich noch durch andere Erwägungen stützen. Objekt des B'riith-Willens ist Abraham bzw. das von ihm durch Isaak abstammende Volk, nicht die einzelnen Individuen desselben; wenn einzelne unter diesen nicht beschnitten sind, so berührt dies das Verhältnis Gottes zum Volk gar nicht, nur diese Individuen sind damit von der B'riith und konsequenterweise aus dem Volk ausgeschlossen; die B'riith selbst besteht fort ohne Rücksicht darauf, ob die Beschneidung an allen Individuen ausgeführt ist. Sodann: eine unter die allgemeine Gehorsamspflicht (v. 1^b) zu subsumierende „Bundespflicht ist die Beschneidung auch nicht, denn sie stellt an den Willen keine Anforderungen: sie wird an dem achtjährigen Kinde vollzogen; von diesem kann nicht gesagt werden, dass es eine Bundespflicht erfülle, dass es der Bundesbedingung nachkomme. Wenn das Zeichen der B'riith aber nur vorhanden ist durch ein Handeln in dem Volk, dem die B'riith gilt, so mag das der Eigentümlichkeit dieser B'riith entsprechen, dass diese zwar nicht ausschliesslich, aber wenigstens in einem ihrer Punkte ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und dem Volk festlegt, also ohne ein willensmässiges Eingehen des Volkes auf die Absichten Gottes nicht verwirklicht wird.

KRÄTZSCHMAR ist bemüht, auch bei der B'riith von Cap. 9 in den Darlegungen Gottes die Gegenüberstellung von Pflichten Gottes und Pflichten der Menschen, denen die B'riith gilt, durchzuführen. Er nimmt folgenden Gedankengang an: zuerst werden die Pflichten Noahs und seiner Söhne dargelegt v. 1–7, genauer v. 4–6 (v. 1–3 ist übrigens von Pflichten gar nicht die Rede!), hierauf die Pflichten Gottes in der Zusicherung an Menschen und Tiere, dass keine Flut mehr kommen soll (von v. 8 an). KRÄTZSCHMAR hebt selbst hervor, dass in dem vorliegenden Text Schwierigkeiten stecken: der Schwerpunkt, die Verheissung Gottes, ist hier an zweite Stelle gerückt; sodann richtet sich der verpflichtende Teil nur an die Menschen, der verheissende an Menschen und Tiere. Die Ausdehnung der Verheissung Gottes auf die Tiere ist aber kein dem Grundgedanken von P fremdes Element (S. 192–96), sondern durch die von Gott selbst und Noah aufgewendete Sorgfalt für Erhaltung der Tierwelt in P selbst ganz gut motiviert. Dagegen ist die Ursprünglichkeit der Verse 4–6 schon aus literar-kritischen Gründen anzufechten. Der Verdacht, dass hier ein sekundärer Eintrag in P vorliegt, wird durch die Bedenken KRÄTZSCHMAR's gegen die jetzige Gestalt des Textes verstärkt; dass diese Forderungen thatsächlich nicht zur ursprünglichen B'riith gehören, wird auch daran deutlich, dass das Wort בְּרִית erst v. 8 angewendet wird. Der Inhalt der B'riith ist also einzig die Verheissung, dass keine Flut mehr kommen soll, und diese B'riith hat ihr Zeichen im Regenbogen, der nicht Wahrzeichen der B'riith für die Menschen sondern Erinnerungszeichen für Gott ist. Der Unterschied der B'riith Gen 9 gegenüber dem Schöpfungssegen, an den sie anknüpft (v. 1–3), ist wie VALETON 11 f. richtig hervorhebt, der, dass Gott ausdrücklich erklärt, er werde den zuerst nach der Schöpfung erteilten und jetzt erneuerten Segen auf keinen Fall wegen der menschlichen Sünde wieder zurücknehmen, sondern er achte sich an diese Verheissung als eine für alle Zeiten geltende Ordnung gebunden. Wenn man das auf eine sehr drastische Formel bringen will, dann mag man mit VALETON 8 von einer Selbstbeschränkung der Freiheit Gottes reden.

Das Verhältnis aber, das durch die B'riith Gen 9 hergestellt wird, ist mit nichten ein sittlich-religiöses, sondern legt die natürliche Ordnung des Weltlaufs zu Gunsten der Menschen fest und sonst gar nichts. Der menschliche Willen bleibt da völlig ausser Betracht. Diese B'riith entbehrt auch des Scheins der Gegenseitigkeit.

Das Wort בְּרִית bedeutet nach alledem bei P zuerst und hauptsächlich einen von Gott geäusserten Entschluss, der in bleibender, unwiderruflicher Weise sein Verhältnis zu einem grösseren oder kleineren Umkreis von Geschöpfen, im besonderen von Menschen

nach bestimmter Richtung regelt; in zweiter Linie ist קְרִית ein äusseres von Gott bestelltes Zeichen, durch das er fortgesetzt oder im gegebenen Bedürfnisfall an die Giltigkeit jenes Entschlusses erinnert wird, in P ein höchst bemerkenswerter „Anthropopathismus“, nicht heidnischer Art, aber geeignet, den Gottesbegriff vor unlebendiger, starrer Transscendenz zu bewahren. An den als B^erîth bezeichneten Entschluss, im Unterschied etwa vom Schöpfungssegens, bindet sich Gott unter allen Umständen. Die Menschen mögen Gottes und seiner B^erîth unwert sein, die B^erîth wird dadurch nicht aufgehoben. Und wenn Gott je soweit gereizt werden sollte, dass es ihm nahe läge, seine B^erîth zu vergessen, so ist da vorgebeugt durch das jeweilige sinnenfällige B^erîth-Zeichen, das Gott an seine B^erîth erinnert. Der als B^erîth bezeichnete Entschluss Gottes ist der Ausfluss seiner Güte und Gnade (נְתַת), freilich nicht im Sinn der Rechtfertigungslehre, wo die Gnade sich in synthetischen Urteilen ergeht, denn bei den Menschen, denen Gott eine B^erîth eröffnet, ist vorausgesetzt, dass ihr Verhältnis zu Gott korrekt ist (6 9 17 1). Das durch eine B^erîth hergestellte Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ist durchaus kein blos sittlich-religiöses. Die B^erîth Gen 9 bezeichnet keine Offenbarungsstufe. Die B^erîth von Gen 17 schafft ein religiöses Verhältnis, dem entsprechend dass sie auch eine Offenbarungsstufe bedeutet (Offenbarung als El schaddaj); aber wenn das, dass Gott der Gott Abrahams und seines Samens sein will, sowie der künftige Besitz des Landes im Sinn des AT's oder wenigstens der Theologie von P ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und dem Volk bedeutet, so ist doch der erste Punkt der Eröffnung Gottes an Abraham und die natürliche Grundlage und Voraussetzung des weiteren, nämlich dass Gott ihm zum grossen Volk machen will, ganz derselben Art wie der Schöpfungssegens und wie die B^erîth-Eröffnung an Noah. Es ist also B^erîth ein rein formaler Begriff: die göttliche Kundgebung eines aus Gottes freiem Willen hervorgehenden unabänderlichen und in dieser Eigenschaft durch ein sinnenfälliges Zeichen Gott in Erinnerung gehaltenen gnädigen Entschlusses, einen weiteren oder engeren Kreis von Menschen (Geschöpfen Cap. 9) in unwiderruflichen Besitz eines Gutes irgendwelcher Art einzusetzen. Eine Bundesschliessung im eigentlichen Sinn des Wortes ist das nicht, auch von Bundesbedingungen kann man nicht reden. Wo die B^erîth, wie bei Abraham, ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und den Menschen herstellt, da liegt freilich in der Konsequenz der Verwirklichung ein Eingehen des menschlichen Willens auf den Willen Gottes, also Gehorsam gegen Gott wie denn ein korrektes Verhalten gegen Gott auch die Voraussetzung für den Empfang einer B^erîth-Eröffnung ist; aber nähere Darlegung etwaiger Pflichten gehört zur B^erîth-Eröffnung selbst nicht; das bedeutet im speciellen Fall von Gen 17: die Beschneidung ist nur B^erîth-Zeichen, nicht B^erîth-Satzung. Was das Volk Israel in der Konsequenz des ihm Gen 17 angewiesenen Verhältnisses zu Gott zu thun hat, ist ihm nicht schon bei Festlegung dieser B^erîth, sondern erst durch Mose gesagt worden.

Das nächste Stück aus P ist 19 29, eine kurze summarische Notiz über die Rettung Lots.

Zeichen von P sind (vgl. DILLMANN 276) שֵׁתָּה s. 6 17 9 11 15, אֲלֵהֶם, das Wohnen Lots in den עֲרֵי הַבְּכָרִי nicht in Sodom, wie 13 12, זָכַר wie 8 1.

Die Namen der übelberüchtigten Städte werden auch jetzt nicht genannt — Lot soll mit diesen Sündennestern thunlichst wenig in Zusammenhang gebracht werden. Zu bemerken ist, dass Lot nach P nicht um seiner persönlichen Gerechtigkeit willen gerettet wird, sondern wegen der Verwandtschaft mit Abraham, dass bei P also das Handeln Gottes gegenüber dem Individuum nicht aus den Motiven sittlicher Beurteilung desselben, sondern aus dem Verhältnis Gottes zu Israel abgeleitet wird.

Es folgt der Bericht über die Erfüllung der dem Abraham Cap. 17 gegebenen Verheissung über die Geburt Isaaks, 21 1 2—5.

P muss gehören einiges in 21 1 2; reiner P-Text ist v. 3—5 (vgl. v. 3 die Namen-

gebung durch den Vater; die Umständlichkeit des Ausdrucks, v. 4 אֱלֹהִים und die genaue Beziehung auf Cap. 17, v. 5 die chronologische Fixierung und מֵצַת שָׁנָה). In v. 1 f. gehört P jedenfalls 2^b (vgl. לְמוֹעֵד wie 17 21); in v. 1 sind a und b Dubletten; das farblose עֵשָׂה in v. 1^b sieht P gleich, nur dass dann R unter dem Eindruck von הָיְהִיָּה v. 1^a hier in P diesen Gottesnamen eingesetzt hat; v. 1^a gehört P nicht, sonst stünde זָכַר statt פָּקַד. Auch v. 2^a ist wegen וַתֵּלֶךְ וַתֵּהָרֵג וַתִּקְנֶינִי P abzusprechen (vgl. m. Hexat. 97). 21 1–5 ist einer der Fälle, in denen R die Elemente seiner Quellen nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern vermischt hat, wobei, was selten genug der Fall ist, P nicht vollständig zum Wort gekommen und sogar v. 1^a im Wortlaut alteriert worden ist (vgl. DILLMANN 284 f.; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 87). Zu weiteren Bemerkungen geben diese Verse keinen Anlass.

Es folgt dann wieder ein grösserer Zusammenhang, Cap. 23, der Bericht über Tod und Begräbnis der Sara.

Über die Zugehörigkeit dieses Stückes zu P ist kein Zweifel möglich (s. u. a. DILLMANN 296); vgl. die chronologische Fixierung v. 1 (zus. mit 17 17 21 5), die Pedanterie in Bemerkungen wie v. 1^b (LXX om.!) 7–10^b, v. 19 nach v. 2, v. 20 nach v. 17 f., die genaue Verkläuserung in v. 17 18 20; im einzelnen die Namen תְּחַתְּיָה v. 3 5 7 10 16 18 20 (auch הַתְּחַתִּי hat im Pentat. nur P), אֲרִיזָה v. 2 19, קְרִיַת אֲרָבֶעַ v. 2, auch den Namen מִכְפֻּלָּה v. 9 17 19 hat nachher nur P (25 9 49 30 50 13), ferner אֲחֵזָה v. 4 9 20, מֵצַת שָׁנָה v. 1, מִקְנָה v. 18, נְשִׂיאָה v. 6, קִיָּם *rechtskräftig zu eigen werden* v. 17 20 wie Lev 25 30 27 14 17 19, שָׁמַע אֶל־פִּי v. 16, תּוֹשָׁב v. 4.

1 bietet ein besonders in die Augen fallendes Beispiel für den Gebrauch von P, bei zusammengesetzten Zahlen den gezählten Gegenstand wiederholt zu setzen, bei den Hunderten und Zehnern im Singular, bei den Einern im Plural (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 h). 2 P nennt Hebron mit dem älteren (Jdc 1 10) Namen קְרִיַת אֲרָבֶעַ (קְרִיַת הַתְּבַרְיוֹן) hält BALL hier und v. 10 für eine Glosse); das ist einer der künstlichen Archaismen von P. Jos 14 15 15 13 21 11 ist אֲרָבֶעַ Name eines Heros eponymos; Gen 35 27 schreibt P קְרִיַת הָאֲרָבֶעַ *Stadt der Vier*, über den Namen vgl. zu Jdc 1 10. וַיָּבֵא: hinein zu der Leiche.

3 וַיִּקָּם: KAUTZSCH-SOCIN Anm. 101 vermuten, dass וַיִּקָּם eine Trauerhandlung wie II Sam 12 16 (שָׁכַב אֲרָבָה) voraussetzt (vgl. SCHWALLY, das Leben nach dem Tode 10). מָתָה masc., vom Leichnam eines Weibes (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 122 f.). בְּנֵי תַחַת: nach Jdc 1 10 sitzen Kanaaniter in Hebron. Die Hethiter werden 10 15 auch von J mit den Kanaanitern zusammengenommen, aber dafür, dass sie auch im Süden Palästinas sitzen, fehlt sonst jede Spur. Wenn P hier und sonst (26 34 f. 27 46 28 1 8) statt der Kanaaniter die Hethiter nennt, so ist das vermutlich ein künstlicher Archaismus. In der Zeit, der P angehört, war dieses Volk verschollen (vgl. BUDE 347 Anm. 1; STADE Gesch. Isr. I 143 Anm. 1).

4 וַיִּוֹשֶׁבֶת ist in der Wiedergabe von LXX, πάροικος καὶ παρεπίδημος, I Pt 2 11 als religiöser Begriff verwendet. 5 f. Die Versabteilung לֹא שָׁמַעְנוּ אֲרִיזָה ist, da לֹא שָׁמַעְנוּ sonst nicht gebräuchlich ist, zu ändern; der Satzeinschnitt ist nach לֹא שָׁמַעְנוּ zu machen und dann entweder wie v. 13 לֹא שָׁמַעְנוּ (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 110 e) oder nach LXX μὴ, ὄχι, ἀκούσων δὲ ἡμῶν wie v. 11 לֹא שָׁמַעְנוּ אֲרִיזָה zu lesen.

נְשִׂיאָהּ hat bei P im Munde eines Heiden kaum einen tieferen religiösen Sinn, der Zusatz אֱלֹהִים wird wie in הַר אֱלֹהִים Ps 68 16 stehen, der Ausdruck also einfach *ein grosser, gewaltiger Fürst* bedeuten. לֹא . . . אִישׁ *kein einziger* vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152 b. יִבְלָהּ statt יִבְלָהּ vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 75 qq, STADE Gr. 143 e Anm. 1 a. מִן יִבְלָהּ . . . מִקְבָּר mit Infin. nach

Verben des Weigerns in prägnanter Wendung; Beispiele s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 x. 8 **אם יש את-נפשכם** *wenn es mit eurem Sinn übereinstimmt*. 9 **מערת המכפלה** würde man an dieser Stelle mit LXX als *die Doppelhöhle* übersetzen, aber v. 17 19 ist **המכפלה** deutlich ein Flurname, wobei sich freilich fragt, ob nicht der Flurname eben von der Doppelhöhle herrührt. **בתוככם** wird, gegen KAUTZSCH, zum Vorhergehenden zu ziehen sein: *er gebe es in öffentlich vollzogener Rechtsakt*, ähnlich wie **לעיני בני-חת** v. 11 18; auf ein Begräbnis unter den Hethitern legt Abraham keinen Wert. 10 **לכל**: wenn das **ל** nicht Umschreibung des Genetivs ist (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 129 b) zur Vermeidung einer Häufung von Stat.-constr.-Beziehungen, so wird man zu erwägen haben, ob man hier nicht mit P. HAUPT **ל** nach dem Arab. u. Assyr. als emphatische Partikel *kurz* anzusehen hat (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 143 e). **באי שער** auch v. 18 (**שער** Akkusativ des Ortes vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 h), *die ins Thor* d. h. in die Gemeindeversammlung *gekommen waren*, sind die Ortsansässigen; 34 24 steht in demselben Sinn **באי שער**, die aus der Versammlung heimgingen. Über die hiebei vorausgesetzte Konstruktion der Thore s. BENZINGER Archäol. 361. 11 **לא** absolut *nicht doch! nein* (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152 c), von AQUILA und Pesch. gelesen; LXX **παρ' ἐμοί** (al. ἐμοῦ) **γενοῦ** **לי** (vgl. v. 13); KAUTZSCH-SOCIN Anm. 102 vermuten **לא** = **לו**. **נתתי** Perf. in vertragsmässiger Zusicherung, wie in Verheissungen Gottes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 m. 13 **אם אתה לו שמעני**: ist ein das Ausbiegen Abrahams trefflich veranschaulichendes Anakoluth; LXX **ἐπειδὴ πρὸς ἐμοῦ εἶ**, auch Pesch. **אני** **לך** **אני** **לי** st. **לו**; MT ist als die schwierigere Lesart vorzuziehen. 14 f. **לואמר לו** wie oben v. 5 f., nur dass LXX **οὐχί . . . ἀνάγκη γάρ**, hier **שמעתי . . . לא** las. 15 Statt zu übersetzen *ein Stück Land im Wert von* etc. könnte man daran denken, das Einschwenken in die Forderung eines Preises werde mit einem Verlegenheitsanakoluth markiert: *ein Stück Land — was wollen 400 Silbersekel unter uns heissen!* (LXX om. **אָרָן**). 16 **בסף עבר לפתור** sagt schwerlich, Abraham habe in ehrlichem Geld gezahlt, sondern Abraham habe den Heiden nicht nach dem heiligen Gewicht, das für Tempelabgaben galt (vgl. Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47), sondern nach dem kurrenten Silbersekel (vgl. BENZINGER, Archäol. 189) bezahlt — auch ein Indicium für die Zeit, in der P verfasst ist. 17 liest sich wie die Formulierung eines Kaufbriefs. **ממרא**, s. nachher zu 13 18, ist bei P ein Ortsname, v. 19 mit Hebron identifiziert, wohl die unschädliche Fortführung der heidnischen Mamretreibinthe. 19 **קבר אל-** irgendwohin bestatten; vgl. **שמה** v. 13.

Die Ausführlichkeit von P an diesem Punkt hat ihren Grund: der Ankauf des Erbegräbnisses ist der Rechtsgrund für die Ansprüche Israels im Land zu wohnen. Daraus erklärt sich auch das bestimmte Verlangen Abrahams, es sich nicht schenken zu lassen, sondern es käuflich zu erwerben. Die Kaufverhandlung (vgl. DILLMANN 298, BENZINGER 172) ist dem Leben abgeläuscht in der grossen Höflichkeit der Verhandlung, wie auch in dem Anbieten geschenkweiser Überlassung des Kaufgegenstands. Selbstverständlich ist das kein Beweis für die Geschichtlichkeit der Verhandlung oder für das Alter von P: diese Formen des Verkehrs sind dem Wechsel der Zeiten nicht unterworfen, sondern haben sich bis heute erhalten.

Über die Topographie von Hebron s. DILLMANN 299, HbA 604, BURJ Palästina

160 ff. Unter dem Haram von Hebron befindet sich eine grosse Doppelhöhle, die erst viermal von Europäern betreten worden ist, 1862 vom Prinzen von Wales, 1866 vom Marquis von Bute, 1869 vom Kronprinzen von Preussen, 1882 von den Söhnen des Prinzen von Wales, aber auch von diesen nicht ganz besichtigt, geschweige denn genauer untersucht werden durfte. Dass es sich hier um ein uraltes Heiligtum handelt, ist nicht zu bezweifeln. Vgl. auch L. GAUTIER Souvenirs de terre sainte (1898) 31 f. 375 f.

Nach dem Tod der Sara hat P von Abraham nur noch dessen Ende zu berichten **25 7–11^a**.

Zeichen von P: die Altersangabe v. 7, die pedantische Ausführlichkeit von v. 9f., im einzelnen הָלָהִים v. 11, נָצַחַת אֶלְעָמִיו v. 8, אֲשָׁמוּ nach שָׂרָה v. 10, בְּנֵי חַת v. 10, נָגוּ v. 8, יָמֵי חַיֵּי שָׁנֵי חַיֵּי v. 7, die Zahlenkonstruktion v. 7 wie 23 1.

7 Perf. קָלַל wie 3 22 5 5 u. sonst, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 76i. שָׁבַע LXX Pesch. haben hier den vollständigen Ausdruck wie MT 35 27 שָׁבַע יָמִים. נָצַחַת אֶלְעָמִיו, ursprünglich *ins Familiengrab* (עָמִים s. zu 17 14) *kommen*, bei P vom Begräbnis unterschieden, giebt sich so als Formel, die im Gebrauch ihr ursprüngliches Gepräge verloren hat; soweit eine bestimmte Anschauung sich damit verbindet, wird an Scheol gedacht sein (vgl. SCHWALLY, Leben nach dem Tod 54). **9** Die Vertreibung Ismaels hat P unterschlagen, in majorem gloriam Abrahæ natürlich: Ismael ist hier noch im Vaterhaus friedlich mit Isaak zusammen. Es giebt kaum ein Beispiel, welches die Art und Tendenz der Geschichtsmache von P deutlicher ins Licht setzen würde.

Gemäss der sonstigen Anlage von P — übrigens auch J —, nach der die Nebenlinien erledigt werden, ehe die theokratische Hauptlinie weiter geführt wird, schliessen sich an die Geschichte Abrahams die durch 17 20 vorbereiteten Tholedoth Ismaels an, **25 12–17**.

Zeichen von P: וְאֵלֶּה תְּלֹדֹת, v. 12, וְאֵלֶּה שְׂמֹת (בְּשֵׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם) v. 13, die Formeln v. 16, v. 17 wie v. 7 8^{ab}; zu v. 12 vgl. 16 3 15.

13 בְּשֵׁמוֹתָם, nach אֵלֶּה שְׂמֹת überflüssig, wird von DILLMANN 312 mit לְתוֹלְדֹתָם enger zusammengenommen *ihre Namen nach der Geschlechtsfolge*. Aber תּוֹלְדֹת ist hier in einem von der Hauptformel abweichenden Sinn gebraucht, da ja von der Descendenz der Söhne nicht die Rede ist. Wenn man nicht nach LXX κατ' ὄνομα τῶν γεγεῶν αὐτοῦ ändern will, so ist בְּשֵׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם Glosse, obwohl man nicht versteht, wozu sie eigentlich eingesetzt ist. Es werden 12 Söhne Ismaels aufgezählt. REUSS Gesch. des AT § 39 und DILLMANN 312 halten es für ausgeschlossen, dass die Einteilung der Israel verwandten Völker in 12 Stämme, so willkürlich sie ist, ein Werk des Zufalls oder eine assimilierende Fiktion der Israeliten sei. REUSS denkt an ein objektives staatsrechtliches oder religiöses Princip. An ein religiöses Princip zu denken, wird durch Jos 4 20 nahegelegt, wonach an der Kultusstätte zu Gilgal ein Steinkreis von 12 Steinen sich befand. Dass die Einteilung aber nur ein Princip ist, nicht Ausdruck des faktischen Bestands eines Volks, ergiebt die Zwölfzahl der Stämme Israels zur Genüge. נְבִיּוֹת werden meist als die Nabatäer angesehen. Diese heissen sich in ihren Inschriften נַבְּט (der Wechsel von ט und ת ist nicht unerhört, s. DILLMANN 313, LAGARDE Übersicht 51r, BUHL Edomiter 52 Anm. 6). Die Nabatäer, Araber die sich in Verkehr und Schrift des Aramäischen bedienten, werden von den Assyryern schon im 7. Jahrhundert ge-

nannt (KAT² 147). Ihre Vorherrschaft in der syrisch-arabischen Wüste beginnt in der Diadochenzeit, niedergeworfen wurden sie erst von Trajan (näheres s. DILLMANN 312 f. HbA 1062 f.). Wenn sie hier als der erstgeborene Sohn Ismaels erscheinen, so sind sie jedenfalls schon als mächtiges Volk bekannt, haben also schon Ansätze zur Entwicklung der Vorherrschaft gemacht — das weist diese Genealogie in spätere Zeit. קָנָן, in den Keilinschriften (KAT² 147) und bei PLINIUS neben den Nabatäern genannt, sind Araber der syrisch-arabischen Wüste, die seit dem 8. Jahrhundert oft genannt werden (näheres DILLMANN 313 HbA 836). אֲדָבְאֵל, LXX Ναβδεηλ, auch inschriftlich als arabischer Stamm erwähnt (s. GES.-BUHL, KAT² 148). מִבְּשָׁם, LXX Μασσαμ Luc. *Massav*, ist sonst nicht bekannt; I Chr 4 25 heisst so ein Enkel Simeons bzw. ein simeonitisch-kanaanäisches Geschlecht (Gen 46 10 Ex 6 15). Misma, nachher v. 14 als Bruder von Mibsam genannt, ist I Chr 4 25 dessen Sohn. 14 מִשְׁמַע, LXX Μασμα Luc. *Μαμαν*: ein Dschebel Misma ist in der syrischen Wüste, in der Breite des Toten Meeres, ein anderer weiter südlich (vgl. DILLMANN 314). הַיְמָה gibt es verschiedene; hier ist das n. von Teima gelegene arabische Dumath-el-gendel (ğandal), nabat. דומא, heute el-ğof (ğauf) gemeint (vgl. GES.-BUHL, DILLMANN 314, HbA 330). מִשְׁסָּה wird mit dem in den Keilinschriften neben den Nabatäern und Kedar genannten nordarabischen Stamm Mas'u zusammengebracht (KAT² 148 f.); PTOLEMAEUS 5, 19, 2 kennt einen arabischen Stamm der *Μασανοί* nō. von Duma (vgl. GES.-BUHL, DILLMANN 314, HbA 972). 15 תֵּימָה ist sonst nicht bekannt. תֵּימָה ist das schon in den Keilinschriften als Timai (KAT² 149) oder Te-ma-a (DELITZSCH Paradies 301 f.), auf den Inschriften von Teimā תימא geschriebene heutige Teimā in Arabien. יְטוּר sind die Ituäer; in römischer Zeit wohnen diese am Antilibanus; P und I Chr 5 19 setzen vermutlich südlichere Wohnsitze, angrenzend an das Ostjordanland voraus (GES.-BUHL, DILLMANN 314 f., HbA 800 f.). קְבִישׁ, I Chr 5 19 neben יְטוּר genannt, gehört wohl derselben Gegend an, ist sonst nicht bekannt. קְדָמָה, sonst nicht bekannt, HbA 820 mit den קְדָמָנִי Gen 15 19 zusammengenommen, ist von den Jdc 6 3 33 7 12 8 10 interpolierten, sonst noch Gen 29 1 I Reg 5 10 Jes 11 14 Jer 49 28 Hes 25 4 10 Hi 1 3 genannten בְּנֵי קְדָם zu unterscheiden, denn diese sind die östlichen Araber und Aramäer überhaupt, nicht ein einzelner Stamm. 16 Wie הַצֵּר und מִיָּרָה sich unterscheiden, ist nicht klar, beide bedeuten das mit Steinen umhegte Nomadenlager (s. GES.-BUHL).

Das Bild, das P von Abraham, seiner Person und seinem Leben giebt, ist trotz den beiden ausführlichen Abschnitten Cap. 17 und 23 ein höchst dürftiges: man erfährt von Abraham, der stets als alter Mann auftritt, nichts als dass er immer that, was Gott ihm hiess, und nur einmal die Möglichkeit einer Verheissung bezweifelte (17 17), ferner dass er Vater zweier Söhne, eines nichtvollbürtigen und eines vollbürtigen und durch den letzteren Stammvater des Volks Israel ist, dass er im Land Kanaan aber nicht an einem bestimmten Ort dieses Landes wohnte, denn Hebron ist nicht sowohl Wohnsitz Abrahams, als der Ort, an dem Sara starb und wo Abraham ein Erbbegräbnis kaufte. Wenn man sich von dieser Persönlichkeit ein Bild machen will, so bekommt man eben den Eindruck einer unbestimmten Ehrwürdigkeit. Fleisch und Blut hat diese in ihrem Leben nirgends Fuss fassende Figur nicht.

b) Abraham nach JE.

1) Die Wanderung nach Kanaan 12 1-4^a 6-9.

Aus J: vgl. וְהָיָה v. 1 4^a 7 8, בְּנִבְרָךְ v. 3, מוֹלָדָת *Verwandtschaft* v. 1, כָּל מִשְׁפָּחוֹת הָאָרֶץ v. 3.

1 אָבְרָם: Den Namenwechsel hat P (s. 17 5). Es ist nicht zu sagen, ob vielleicht J und E den Namen verschieden geschrieben haben. Jedenfalls hat R nach P die Schreibung durchgeführt. Dasselbe gilt von שְׂרַי und שָׂרָה. Der Wortlaut des Befehls Gottes zeigt, dass Abraham nicht schon auf der Wanderung begriffen ist, sondern schweren Herzens sich aus der Heimat losreißen muss (s. o. S. 119); diese aber ist wegen 24 4 7 nicht Ur-Kasdim, sondern Harran (DILLMANN 222).

2 בְּרַךְ ist *segnen* = *Gedeihen geben* (30 27 39 5); es handelt sich um etwas irdisches, eben um das Anwachsen zum grossen Volk und um den berühmten Namen. Von da aus bedeutet וְהָיָה בְּרַכָּה (Imperat. zum Ausdruck der beabsichtigten Folge GES.-KAUTZSCH²⁶ § 110i) *du sollst der verkörperte Segen, das Gedeihen selber sein* (DILLMANN 222, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 141d), und führt an sich über den Gesichtspunkt von v. 2^a nicht hinaus. **3** will deutlich Erläuterung von v. 2^b sein; בְּרַךְ steht hier in doppeltem Sinn, *Gedeihen geben* und *Gedeihen wünschen*; über אָזָר מְקַלְלֶךָ s. o. zu 8 21. In dem Singularsuffix מְקַלְלֶךָ (Verss. analog מְבַרְכֶיךָ Pluralsuff.) mag die Feinheit stecken, dass Gott nicht warten will, bis viele sich vergessen, ihn zu verfluchen (DILLMANN 222). v. 3^a geht über den bisher angenommenen Sinn von v. 2 nicht hinaus. Wenn v. 3^b bedeutet *mit dir sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes* (WELLM. Comp. 33) d. h. dich sollen sie nennen, wenn sie sich ein rechtes Glück wünschen (nach Gen 48 20; vgl. Jer 29 22), so bewegt sich auch v. 3^b im Rahmen von v. 2 3^a; wenn bei der alten Deutung zu bleiben ist *durch dich sollen beglückt werden* (oder *sich beglückt fühlen*, STRACK) *alle Geschlechter der Erde*, so spielte hier der Gedanke der prophetischen Zukunftshoffnung herein, dass den andern Völkern Heil von Israel kommt. Auszuschliessen ist dieser Gedanke für eine Schrift, die in der Völkertafel die Einheit aller Völker lehrt, nicht (vgl. u. a. DILLMANN 223, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 51); nur dass dieser weite Ausblick nicht der ursprünglichen nationalen Sage gehört, sondern der über höhere Gesichtspunkte verfügenden Schriftstellerei; v. 2 3^a würde sich zu v. 3^b also verhalten wie J¹ zu J².

Nach 4^a könnte eine Darlegung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Abraham und Lot gestanden haben, wenn eine solche nicht schon im Zusammenhang von 11 28-30 gegeben war. Jedenfalls hat R zu Gunsten von P (v. 4^b 5) die Ankunft in Kanaan ausgelassen.

Anders als P nennt J eine Reihe von Orten, an denen Abraham verweilte und die durch ihn für die Erinnerung geweiht sind v. 6-9.

6 מְקוֹם שָׂכָם *die Kultusstätte von Sichem*; מְקוֹם steht so ausser bei E, 22 2 f. 28 11, vermutlich auch bei J 28 19^a (vgl. DILLMANN 224, KAUTZSCH-SOCIN Note 126, STADE Gesch. Isr. I 60 Anm. 2). Die Patriarchenorte sind Kultusstätten (vgl. v. 6^a 7^b).

אֵלֹן מוֹרְהָ: ob der *heilige Baum* (nicht *Hain*, wie DILLMANN 224) eine Terebinthe oder eine Eiche ist, wird sich nicht entscheiden lassen; אֵלֶּה und אֵלֹן, אֵלֹן sind vermutlich keine botanischen Bezeichnungen, sondern mit אֵל zusammenzunehmen und term. techn. für *Gottesbaum* (vgl. GES.-BUHL אֵלֶּה I und אֵלֹן I; STADE Gesch. Isr. I 455). Dadurch würde z. B. die Identifikation der

Palme der Debora Jdc 4 5 mit dem Gen 35 8 genannten Baum erleichtert. Über den Baumkultus vgl. DE LA SAUSSAYE I 63–67; MARTI³ 23. Dass der Baum nicht Symbol der in der Natur sich offenbarenden Gotteskraft (BAUDISSIN), sondern, polydämonistisch, Sitz eines Dämons ist, macht gerade hier die Bezeichnung als *Orakelbaum* unzweifelhaft, ob nun מורה den im Baum wohnenden orakelspendenden Dämon meint, oder den das Orakel vermittelnden Priester. Der More-baum ist nach Dtn 11 3 nicht unmittelbar bei Sichem selbst, sondern bei dem heute Ğulêġil genannten Gilgal ö. von Sichem auf einer Anhöhe zu suchen (BUHL Palästina 202 f.). וְהַתְּנַנְנִי אִי בְּרָאָץ wird unter Voraussetzung mosaischer Abfassung *die Kanaaniter waren damals schon im Lande* übersetzt; man könnte sich dafür auf 10 18^b berufen. Die Bemerkung bezieht sich auf v. 7 (DILLMANN 225): Jahwe spricht ihm ein schon besetztes Land zu; was das heissen will, erhellt aus 15 8 (vgl. u. über den Ort von 15 7ff.). Selbstverständlich schreibt so nur ein Erzähler, für den die kanaanitischen Zeiten des Landes vergangen sind. **7** Während v. 6 voraussetzt, dass Abraham eine heilige Stätte schon vorfindet, erhält diese ihre Bedeutung für Israel durch eine Theophanie, die Abraham dort erhält, und einen von ihm gebauten Altar: es wird schon dadurch deutlich, dass alte kanaanitische Heiligtümer von Israel übernommen worden sind. **8** Der Name בֵּיתֶאֱלֹהִים wird nach 28 19^a (J!) erst von Jakob geschöpft. Sichem und Bethel sind viel konkreter mit dem Namen Jakobs verknüpft; wenn sie hier mit Abraham in Zusammenhang gebracht werden, so weist das auf künstliche Steigerung der Bedeutung Abrahams hin, vielleicht auch darauf, dass Abraham dem naturwüchsigen israelitischen Kern der Sage selbst nicht angehört, sondern diesem Sagenkreis erst angegliedert worden ist; mit einem solchen Element konnte die Sage dann freier schalten (vgl. WELLM. Prol. 337 f. u. Anm., STADE Gesch. Isr. I 126 Anm.). **9** Über נָסַע s. zu 11 2. Eine Schilderung nomadischen Lebens ist dieser Vers nicht notwendig: Abraham ist einfach noch in der Einwanderung begriffen (s. aber nachher zu 13 14–17). Bei P haben die Patriarchen den Schein des Nomadentums an sich, da sie hier an keinem Ort fixiert werden. Zum ganzen Vers s. gleich nachher.

2) Das Abenteuer Abrahams in Ägypten 12 10–20.

An den Zug Abrahams nach dem Negeb ist ein Übertreten auf ägyptisches Gebiet angegliedert. Das Stück gehört J (vgl. יְהוָה v. 17, כָּבֵד v. 15, auch נָס v. 11 13, מְהִיזָּת עֲשֵׂתָ לִי v. 18, s. m. Hexat. 110 109) und ist eine Parallele zu Cap. 20. WELLM. Comp. 413 hält das Stück für späten Einsatz, da Abraham nachher Cap. 13 noch mit Lot in Bethel beisammen ist, also dahin zurückkehren muss. Auch ist es für einen Erzähler wie J nicht gerade wahrscheinlich, dass er für die Aktionen seines Helden das stärkere Motiv einer Hungersnot vor dem verbraucht, dass der Herdenreichtum von Abraham und Lot auch unter normalen Verhältnissen ihr Zusammenbleiben unthunlich macht. Aber da der Abschnitt zur Verherrlichung Abrahams nichts beiträgt (s. namentlich v. 19^{aβ}), wird man ihn nicht als sekundär, sondern mit DILLMANN 226 nur als disloziert ansehen dürfen; der ursprüngliche Zusammenhang ist freilich nicht mehr zu fixieren. Die Verse 12 9 (nicht 13 1!) und 13 3 4, die ohnehin den Zusammenhang zwischen v. 2 u. 5 zerreißen, sind dann redaktionell (R^{2E}).

11 Die Schönheit der im jetzigen Zusammenhang nach P jedenfalls 65-jährigen Sara (vgl. 12 4 17 17) will STRACK 43 aus der bisherigen Unfrucht-

barkeit der Frau plausibel machen, auch habe sie eine hellere Haut gehabt, als die hamitischen Ägypterinnen, — vergebliche Liebesmühe der Harmonistik.

13 אֶת־הָאִשָּׁה: Objektsatz ohne Konjunktion, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 157a.

15 Seiner Rettung der Schönheit der verblühten Sara offenbar selbst nicht trauend will STRACK 43 die Aneignung der Sara durch Pharao dadurch verständlich machen, „dass die Einfügung eines so vornehmen Frauenzimmers in den Harem eines kleinen unterägyptischen Fürsten diesem Glanz zu verleihen geeignet war“. Aber der Pharao ist keiner der פְּרַעָה. Der Titel פְּרַעָה, assyr. pir'u KAT² 153, 19, wird von der ägyptischen Bezeichnung des Herrschers als per'o *das grosse Haus*, analog der *hohen Pforte*, hergeleitet (E. MEYER I 51, ERMAN 92), übrigens nicht ohne Widerspruch: LE PAGE RENOUF hält פְּרַעָה für eine semitische Bildung verwandt mit פְּרַעָה Dtn 32 42 Jdc 5 2 (vgl. SIEGFRIED in ThLZ 1894, 305).

Zu v. 15^b ist bemerkenswert, dass in einem alten heiligen Buch der Ägypter es zur Seligkeit des verstorbenen Pharao gehört, dass er im Himmel nach Belieben die Frauen ihren Männern wegnimmt (ERMAN 223).

16 Subjekt zu הָיִטִּיב ist der Pharao. Wenn hier keine Pferde erwähnt sind, so setzt das nur die Kenntnis des Erzählers darum voraus, dass die Israeliten in vorköniglicher Zeit keine Pferde hatten. Die Ägypter hatten das Pferd seit der Hyksoszeit, also seit dem 18. Jahrhundert (E. MEYER I 211, ERMAN 649, HbA 1197). Davon, dass J die Geschichte in die Zeit vor der Hyksosherrschaft versetzen will, kann keine Rede sein, da er eine genaue Kenntnis der ägyptischen Kulturverhältnisse nicht hat, wenn er den Pharao auch Kamele herschenken lässt, da dieses Tier bei den Ägyptern erst seit der griechischen Zeit erwähnt wird (ERMAN 652, HbA 826 f.).

Die Reihenfolge Schafe, Rinder, Esel, Sklaven und Sklavinnen, Eselinnen und Kamele sieht aus, als sei eine Eselin und ein Kamel wertvoller gewesen als ein gewöhnlicher Sklave und eine gewöhnliche Sklavin, deren Durchschnittspreis in der älteren Königszeit wohl 30 Sekel war (Ex 21 32). Meist wird Verderbnis oder Glossierung des Textes angenommen. Die Sklaven und Sklavinnen sind vielleicht nicht eingetragen, sondern eine Erklärung wie Abraham bzw. Sara zur „Ägypterin“ Hagar kam.

17 וְאֶת־בִּיתוֹ, ungut nachlinkend, ist alte Glosse nach dem Vorgang von 20 17 f. (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 55).

19^{a3} ist schwerlich nach 20 4 6 abzuschwächen, sondern sagt, dass Abraham sein Weib thatsächlich in den Ehebruch schickte (s. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 56).

20 עָלָיו zu seinem Schutz, GES.-BUHL על B 2b. שְׁלַח ist *sicheres Geleite*, vgl. 18 16 32 27.

Die Erzählung schildert nicht, „wie Jahwe über Abraham und seinem Weibe wacht selbst aus Gefahren, die er durch eigene Kurzsichtigkeit herbeiführt, ihn rettet“ (DILLMANN 226), sondern wie Abraham in schmählicher selbstsüchtiger Feigheit (v. 13) sein Weib der Lüsternheit eines fremden Fürsten preisgibt und aus dem schmutzigen Handel noch Nutzen zieht (v. 19^{a3} 16). Wenn Jahwe dabei für Abraham eintritt, so spielt da eine heidnische Vorstellung von Gott herein, auch ein Beweis, dass die Erzählung nicht an J^s zu schieben ist.

3) Die Trennung von Lot Cap. 13 (ausser v. 6^{abz} 11^b 12^{abz}).

Aus J: vgl. die Beziehung auf das Paradies v. 10, den Vorausweis auf Cap. 19 in v. 13, häufiger נָבָה v. 8 9 14. (DILLMANN 229). Darüber, ob v. 14–17 sekundär ist, s. z. St.

1 schliesst an 12 20 so gut an, dass kein Grund ist, ihn mit DILLMANN 229 als redaktionellen Zusatz, wie 12 19 13 3 4 anzusehen; nur die Worte ולוט עמו sind nach 12 10–20 unmöglich. In den Negeb ist Abraham von Ägypten aus jedenfalls gekommen. 2 Die Artikel in v. 2^b sind gut hebräisch vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 m. 3f. ist redaktionell (R^{JE}) s. zu 12 10–22. לְמִסְעָיו in dem ihm und seinen Herden entsprechenden Tempo *stationenweise* (Suffix ebenso Ex 17 1 Num 10 6 12 33 2) steht sonst nur noch bei P, auch das ein Beweis für den sekundären Charakter der Verse. Das ן in מן—וער ist Waw explicat., s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 154 a N. 1^b. 4^b ist jetzt Fortsetzung des Hauptsatzes v. 3^a; das sehr schwerfällig wiederholte Subjekt אֲבָרָם ist DILLMANN geneigt als Einsatz von zweiter Hand anzusehen, v. 4^b würde dann Fortsetzung des Relativsatzes v. 4^{aβ}. Da aber v. 4^{aβ} sich auf הַמִּנְבֵּחַ in v. 4^{aα} bezieht, v. 4^b als Relativsatz auf מְקוֹם in v. 4^{aα} sich beziehen würde, so wäre vor v. 4^b mindestens eine neue Relativanknüpfung nötig. Der Text wird besser belassen. R hat sich einfach an 12 8 gebunden erachtet und alles wiederholt, was da steht. Die ungefüge Stilisierung ist da nicht zu verwundern und auch sonst Kennzeichen der Redaktionsklammer (s. 4 25). Ein Teil von 6 ist für den Zusammenhang entbehrlich; doch hat BALL auch ^{bβ}, die von KAUTZSCH J zugewiesene Dublette zu Satz ^a, P zugewiesen. 7 Zu Streit um Weideplätze und Brunnen musste es um so mehr kommen, als ja auch noch andere Leute im Land waren. Die פְּרָי neben den Kanaanitern sind hier und 34 30 Jdc 1 4 wohl nicht den sekundären Aufzählungen der kanaanitischen Völker gleichzustellen. Sie werden gedeutet als Bewohner der פְּרוֹת, der offenen Dörfer (GES.-BUHL, STADE Gesch. Isr. I 110 Anm. 1), die Kanaaniter im engeren Sinn sind dann die städtischen Kanaaniter. DILLMANN 192, GES.-BUHL, HbA 1211 rechnen sie mehr oder weniger bestimmt zur vorkanaanitischen Urbevölkerung. 9 לְפָנֶיהָ ebenso Jer 40 4. Analoga zur Verkürzung der Bedingungssätze von 9^b s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 dd. 10 כְּפֶר הַיַּרְדֵּן, 19 17 25 28 einfach הַכְּפָר, der Umkreis des Jordan, die Jordansau, ist nicht das ganze meist schmale Jordantal vom Galiläischen bis zum Toten Meer (DILLMANN 230), sondern nur die breite Ausbuchtung vor dem Eintritt des Flusses in das Tote Meer und das Becken des Toten Meers (vgl. Dtn 34 3 die Ebene der Palmenstadt Jericho bis Zoar; auch II Sam 18 23). Die Gegend heisst מְשָׁקָה *bewässertes Land*. הַיַּרְדֵּן wird gewöhnlich von יַרְדֵּן abgeleitet; aber herabzuziessen ist eine Eigentümlichkeit sämtlicher Flüsse und von der Depression des Jordantals hatten die schwerlich eine Ahnung, die dem Fluss den Namen gaben. STADE Gr. § 259 e will das Wort nicht als hebräisches ansehen; der Flussname kommt auch auf Kreta vor. Eine interessante Ableitung giebt SEYBOLD in MNDPV 1896, 16f.: der Fluss heisst heute esch-scherī'a el kebīre *die grosse Tränke* oder einfach esch-scherī'a *die Tränke*; zu scherī'a giebt es ein arab. Synonymum maurid (wird) *Weg zur Tränkstelle* von warada *zur Tränke hinabgehen*; SEYBOLD hält darnach hajjordān (so nach LXX u. a.) für gleichbedeutend mit el maurid (el wird) = esch-scherī'a. עַרְ (s. DILLMANN 275, HbA 1874, BLANCKENHORN ZDPV 1896 53–55) liegt nach guter Überlieferung am südöstlichen Ende des Toten Meers. Freilich würde man, wenn nur Dtn 34 3 wäre, Zoar cher am nördlichen Ende des Toten Meers

suchen — nach der Karte von FISCHER-GUTHE ist es ohnehin schwer möglich vom Nebo aus das südliche Ufer des Toten Meers zu sehen, da die Erhebungen südlich vom Nebo höher sind als dieser — und dann nur die Ebene nördlich vom Toten Meer zur Jordansauerechnen. Aber die mit dem Namen Lots verknüpften Ereignisse führen an das Südende des Toten Meers.

כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ist eine den ersten Vergleich abschwächende Glosse (KAUTZSCH-SOCIN), Zusatz eines Gelehrten, der es sich nicht versagen konnte, den Jordan und das von ihm getränkte Land mit dem Nil und dem Nilthal zu vergleichen. Auch der Zwischensatz v. 10^{b2} (לְפָנֵי-עַמְרָה) ist recht störend. Einmal wird dadurch בְּאֶרֶץ נָעַר von seinem Zusammenhang (mit ²⁷) so weit abgerückt, dass man diesen schon suchen muss; und dann fällt der Satz aus der Situation: Lot sieht das Land ohne die vorausfallenden Schatten der Verwüstung in seiner ungebrochenen Herrlichkeit. Ein Verweis auf die Verwüstung bedeutet einen Verlust an dramatischer Spannung in der Erzählung von J.

11 Zu וַיִּסַּע מִקְדָּם s. zu 11 2. An v. 11^a schliesst v. 12^{b3} 13 in lückenlosem Zusammenhang an.

13 Auch in diesem Paradies ist eine Schlange: die Bewohner von Sodom, das in diesem paradiesischen Lande liegt, sind sehr verdorben. לְפָנֵי לִיְהוָה wie יְהוָה 7 1 (DILLMANN 231).

14–17 erklärt WELLM. Comp. 25 für sekundär in J: bei J redet Gott zu den Erzvätern nicht ohne weiteres, sondern in örtlich fixierten Theophanien; Abraham ist bei J kein Halbnomade, wie v. 17 es darstellt, sondern zieht auf dem nächsten Weg über Sichern und Bethel nach Hebron, wo er bleibt (Cap. 16 18f. 24); nur in der Kombination mit E schwankt Abrahams Sitz zwischen Hebron und Beerseba; von Bethel aus übersieht man wohl die Jordansauere, aber nicht das ganze Land; endlich ist die Aufzählung der Himmelsgegenenden anders als 28 14 (S. 33). Der Abschnitt unterbricht in der That den Anschluss von v. 18 an v. 12f. (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 59), ist auch sachlich verfrüht, da er der Eröffnung in Cap. 15 in einer Weise vorgreift, die deren Eindruck und Gewicht abschwächt. Doch mag R^{JE} Elemente von J verwendet haben, etwa v. 16: es ist nicht undenkbar, dass R^{JE}, um den auch 28 14 bei J gebrauchten Vergleich mit den Krümchen der Erde neben dem von 15 5 zu erhalten, diesen Einsatz gemacht hat. 15 ist (DILLMANN 231) gegenüber 12 7 eine etwas krampfhaftige Steigerung: man möchte daran denken der Autor schreibe schon in einer Zeit, wo der Besitz des Landes menschlich geredet dem Volk nicht mehr ganz sicher war.

16 אֲשֶׁר Konjunktion des Folgesatzes; s. Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 166 b. 17 קִים הַתְּהֵלֶךְ asyndetische Anfügung des den Hauptbegriff enthaltenden Verbums; s. Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 120 g.

18 אֲלֵנִי מִמְרָא אֲשֶׁר בְּהֶרְוֵן redet gegenüber 12 6 nicht von einem heiligen Baum, sondern von einer Gruppe; aber LXX, Pesch., die auch hier den Singular haben, werden durch das הֶעָץ 18 4 unterstützt. Wie dem sei, der Name Mamre bezeichnet ein Baunheiligtum in oder bei Hebron. Die Identifikation mit Hebron bei P, 23 19, kann aus demselben Trieb erklärt werden, der aus den Mamrebäumen überhaupt einen Ortsnamen Mamre machen liess. Über die Lage lässt sich gar nichts sagen (verschiedene ältere und jüngere Traditionen s. u. a. HbA 605 961). מִמְרָא mag ein Name sein wie מוֹרְהָ 12 6.

Die Erzählung über Lots Trennung von Abraham liefert einmal einen Beitrag zu dem Zug im Bild der Patriarchen, dass diese im ganzen keinen kriegerischen Charakter haben, sondern friedliebende Männer sind (s. WELLM. Prol. 339). Volksgeschichtlich ist sie interessant, weil sie einen friedlichen Auskommen mit den stamverwandten Lotvölkern, Ammon und Moab, das Wort redet, aber auch das zum Ausdruck bringt, dass ein

friedliches Auskommen an der Friedfertigkeit Israels hängt. Eine bestimmte historische Situation als Voraussetzung dieser Stimmung ist nicht zu ermitteln.

4) Der Krieg mit Kedorlaomer und die Begegnung mit Melchisedek Cap. 14.

Cap. 14 möge unter den Abschnitten von JE besprochen werden, da immer noch eine Anzahl von Erklärern diese Schilderung zu den ursprünglichen Elementen der Überlieferung rechnet, KLOSTERMANN Gesch. Isr. 20 sogar mit dem Urteil, sie nehme sich aus „wie der Abdruck einer aus den Tagen Melchisedeks stammenden Inschrift“.

1—12: der Krieg der östlichen Könige mit den kanaanitischen Fürsten (zu den Namen vgl. HbA). 1 אַמְרָפֶל מֶלֶךְ שֵׁנָעַר wird jetzt von SCHRADER (s. DILLMANN 236) mit dem babylonischen König Chammurabi, um 1700—1650. identifiziert; über שֵׁנָעַר s. o. zu 10 10. אַרְיוֹה מֶלֶךְ אֱלָסָר: Ellasar wird mit Larsam (Larsar) sö. von Uruk an Stelle des heutigen Senkereh identifiziert (KAT² 135, DILLMANN 236, E. MEYER I 136), Arioch in dem keilinschriftlich genannten Eri-aku (Riv-aku), einem Vasallenkönig von Larsam elamitischer Abstammung, Sohn des Kudurmabug wiedergefunden (vgl. KAT² l. c. Beilage, DILLMANN l. c.) בְּדִרְלֵעָמֹר מֶלֶךְ עֵלָם: über Elam s. o. zu 10 22; Kedorlaomer ist ächt elamitisch: die elamitischen Königsnamen werden mit Kudur gebildet und ein elamitischer Gott Lagamaru ist inschriftlich festgestellt (KAT² 136f., DILLMANN l. c., E. MEYER l. c.). תִּדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם: für Tidal fehlt eine sichere Gleichung; גּוֹיִם sieht aus wie ein verschämtes *et cetera*, wenn nicht ein dem hebräischen Erzähler unverständlicher Name — etwa das Land der Gutî oder Kutî nö. von Babylonien, an der medischen Grenze (KAT² 187, DILLMANN 237) — dahintersteckt. Die Ordnung der vier Namen fällt auf; v. 9 und im Tenor der Erzählung ist Kedorlaomer das Haupt der andern; DELITZSCH nimmt für v. 1 alphabetische Ordnung an. 2 Über Sodom und Gomorra, Adma und Zeboim s. o. zu 10 19; die Zusammenstellung der Variantennamen macht den Eindruck, als werden sämtliche zur Verfügung stehende Namen zusammengetragen. Die Gleichung Bela (36 32 ein Königsname) -Zoar kommt nur hier und v. 8 vor. Die Königsnamen der vier ersten Städte — für die fünfte wird keiner genannt — entziehen sich jeder Kontrolle. Wenn die zwei ersten mit רַע und רָשַׁע zusammengesetzt sind, sei's nun dass בְּנֵי רַע und בְּנֵי רָשַׁע (TUCH) oder אֲבִירַע und אֲבִירָשַׁע (HALÉVY) darin steckt, so wären die Namen als künstliche bewiesen; aber LXX hat für בְּנֵי רַע Βαλλακ. Auch die zwei andern sind unsicher überliefert; für שְׁנָאב hat LXX Σεννααβ, Sam. שְׁנָאָר, für שְׁמָאָב (LXX Συμοβορ) hat Sam. שְׁמָאָב, Pesch. مَمْلَأ. Der Text giebt zu Bedenken Anlass: das zweite Glied wird bei MT angeschlossen durch וְאָדָם, das dritte asyndetisch, das vierte und fünfte mit einfachem ׀; da nun v. 10 nur noch von Sodom und Gomorrha die Rede ist, so liegt es nahe, mit H. WINCKLER, altorient. Unters. I 101 ff., an Auffüllung des Textes zu denken, und die drei letzten Glieder v. 2 und 8f., und dann natürlich auch v. 3 als Zusatz anzusehen. 3 עֲמֹק הַשְּׂדֵיִם vom Text mit dem Salzmeer identifiziert, bringt HbA 1491 mit שְׂדֵיִם als *ebene Felder* zusammen; LXX hat ἐπὶ τὴν φάραγγα τὴν ἀλυκίην, Pesch. لَحْمِةَ مَلْحَمَةٍ. וְהָבִיאוּ קָבָרָם kann nur heissen *sie kamen verbündet zusammen*; nach v. 4 f. haben sie dann ein ganzes Jahr den Angriff Kedorlaomers erwartet; nach v. 5

aber ziehen sie ohne vorherige Rückkehr noch einmal ins Thal Siddim, v. 3 ist also ein voreiliger Einsatz (WINCKLER l. c.), und im Zusammenhang mit der Erweiterung von v. 2 in den Text gekommen. 4^b Akkusativ der Zeit auf die Frage wann? wie 11 10 (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 118i).

5-7 scheint den Abfall mit einer allgemeinen Bewegung in den angrenzenden Gebieten in Zusammenhang bringen zu wollen. Der Zug Kedorlaomers nimmt die gewöhnliche Richtung: von den Euphratländern nach Syrien, dann nach Süden. עֲשָׂרוֹת קְרָנִים giebt es zwei, beide im Hauran; BUHL Palästina 248-250 sucht das eine in dem Doppeldorf Schēch sa'd und el Merkez, das andere an der Stelle von Muzērib, beide etwa 40 km. ö. vom galiläischen Meer, das letztere auf der Strasse von Damaskus nach Mekka gelegen; für das hier genannte und das Asteroth von Dtn 14 Jos 9 10 12 4 13 12 31 würde er lieber an das durch seine Lage ausgezeichnete Muzērib denken.

Statt בְּהֵם lesen LXX, Pesch. בְּהֵם; ein Ort הֵם ist sonst nicht bekannt; SAYCE (vgl. GES.-BUHL) vermutet, הֵם sei durch die keilschriftliche Transskription aus עֲמוֹן entstanden, was HbA 571 als möglich gelten lässt. שְׁוֵה קְרָנִים ist die Ebene von Kirjathaim in Moab. Die Ortsnamen sind als Schlachtorte gemeint.

6 Statt בְּתַרְרָם שְׁעִיר lasen LXX, Pesch. בְּתַרְרֵי ש'; BUHL, Edom. 28 Anm. 7 ist aber eher geneigt הַרְרָם zu halten und שְׁעִיר als erklärenden Einschub anzusehen. Das *Gebirge Seir* ist das Gebirge östlich von der südlichen Araba, das Gebirge Eš-Šera'; *Seir* allein oder das *Land Seir* kommt für das ganze edomitische Gebiet, auch für das westlich von der Araba gelegene, vor (ib. 28-30). אֵיל פֶּאֶרָן ist Elath, das heutige 'Akaba; der Ort hat den Namen von seinem Palmenreichtum (BUHL, Edom. 38 f.); Paran ist die Wüstenhochebene ö. von der Araba und dem älanitischen Meerbusen.

7 Bei Elath ist der südlichste Punkt des Zugs erreicht. Sie *kehren um* wenden sich also wieder nach Norden. Der erste Punkt, der weiter genannt wird, ist עֵין מִשְׁפָּט oder קָדֵשׁ; Kades (Kades Barnea) erscheint als „Rechtsquelle“ auch Ex 15 25. Der dort genannte Ort liegt im Amalekitergebiet; dieses, südlich von Palästina, westlich von der Araba, ist in der Hauptsache das Plateau, das heute der Stamm der Azāzime einnimmt (vgl. (BUHL, Edomiter S. 16-18); dort bietet sich zur Gleichung ein 'Ain Kādīs ('Ain Kūdēs, 'Ain K̄deis) am Anfang eines nach Westen verlaufenden anbaufähigen Wadi Kādīs an (BUHL l. c. 18; DILLMANN 240; HbA 818 ff.). St. שְׁדֵה haben LXX, Pesch. vermutlich שְׁרֵי gelesen.

Für הַצֵּנָן תְּמָר passt Engedi (nach II Chr 20 2) nicht. Es ist wohl richtiger an Thamar, heute Kurnub, um 35 km. östlich vom Südende des Toten Meers, zu denken (DILLMANN 240).

Der Zug Kedorlaomers verbindet also mit der Haupttrichtung nach Norden ein durch Kades bestimmtes Ausbiegen nach Westen. Von den Völkern, mit denen Kedorlaomer kämpft sind die Amalekiter und Amoriter, schliesslich auch die Horiter im Gebirge Seir bekannte Grössen. Unsicherer Natur sind die רַפְּאִים, וְזוּיִם und אֲיִמִים. Die רַפְּאִים werden mehrfach als die vorkanaanitische, in Resten von den Israeliten noch ange-troffene Bevölkerung von Ost- und Westpalästina genannt; die וְזוּיִם sind vielleicht (s. GES.-BUHL) mit den nach Dtn 2 20 von den Ammonitern sogenannten וְמוֹזַיִם identisch und dann wie die von Moabitern so genannten אֲיִמִים *die Schrecklichen*

nach Dtn 2 10 f. 20 ein Zweig der Rephaim. Wenn Am 2 9 die Amoriter als Riesen beschrieben werden, wenn Og der letzte von den Überresten der Rephaim (Dtn 3 1–13) über amoritisches Gebiet herrscht, wenn endlich Num 13 28 31 die Kundschafter die Kanaaniter als starke Leute schildern und unter ihnen Enakiter gefunden haben, die Dtn 2 11 ebenfalls zu den Rephaim gerechnet werden, so ist nahe gelegt, dass diese Namen ursprünglich Geschlechter, vielleicht eine Elite der Kanaaniter bedeuten, die Namen sind früh verschwunden und dann mit der fast überall vorkommenden Sage von autochthonen Riesenvölkern kombiniert worden (vgl. E. MEYER I 179 Anm.).

8 Über die Erweiterung des Textes von v. 8 u. 9 s. o. zu v. 2. Die Verbindung von עָרָה מִלְחָמָה mit 'גָּתִיפִי gegen jemand st. des sonstigen לְקָרָאת (ohne מִלְחָמָה auch על und ל) ist vielleicht durch die Analogie von עָשָׂה מִלְחָמָה veranlasst. Der üble Wechsel des Subjekts bringt 9^b in den Verdacht Glosse zu sein. 10 Der erste Stat. constr. in בְּאֵרֹת בְּאֵרֹת תָּמַר lehnt sich an die nachfolgende Apposition an (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130 e); die Wiederholung drückt aus, dass eine Menge solcher Gruben da war (ib. § 123 e). Warum WELLM. Comp. 311 es bestreitet, dass die Fliehenden in diesen Gruben versanken, ist nicht deutlich. Über den Asphalt am Toten Meer, vgl. BLANCKENHORN ZDPV 1896, 48–51 58f. Die Aussprache הָרָה ist singular. Das Gebirge kann nur das östliche sein. Der Text ist verwirrt: nach v. 17 ist der König von Sodom nicht auch auf der Flucht ums Leben gekommen. Aber nicht nur durch Auffüllung, sondern auch durch Verkürzung ist der jetzige Text entstanden, wenigstens vermisst man zwischen v. 8 f. und 10 ein Wort über die Schlacht.

11 רָבִישׁ (auch v. 12 16) gehört zum Lexikon von P. In 12 ist entweder וְאֶת־רָבִישׁ oder בְּנוֹאֲחֵי אֲבָרָם ein Einsatz; Satz ^b hinkt wenig gefällig hinter וַיֵּלֶכְךְ nach; eine Bemerkung dieser Art war nur dann nötig, wenn das Capitel ursprünglich ein isoliertes Stück ist.

13 Der Zusatz הָעֵבְרִי macht den Eindruck, als werde Abraham hier zum ersten Mal genannt, dann ist בְּנוֹאֲחֵי אֲבָרָם in v. 12 Zusatz (DILLMANN 241); das wird bestätigt durch das אֲחִיו v. 14–16 statt בְּנוֹאֲחֵי הָעֵבְרִי (s. o. zu 10 25) lautet, als sei der Bericht aus einer kanaanitischen Quelle geschöpft.

מִמְרָא אֲשַׁבֵּל, sonst Örtlichkeiten bei Hebron (13 18 23 2 und Num 13 23), stehen hier als Personennamen; עֵנֶר ist I Chr 6 55 eine Levitenstadt in Manasse.

בְּעַלְ בְּרִית אֲבָרָם, dem Zusammenhang nach *die Bundesgenossen Abrahams* (wie Neh 6 18 f., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 128u), eigentlich *die Patrone Abrahams* (KRÄTZSCHMAR 24: Bundesgenossen wäre אֲנָשֵׁי ב'), nimmt sich wie eine Verschiebung von Cap. 23 aus, da von einer Verbindung mit den Amoritern sonst nicht die Rede ist; den Anlass zu dieser Verschiebung mag 21 22 ff. 26 26 ff. gegeben haben. Die Bundesgenossen, die in die Handlung gar nicht eingreifen, sind trotz v. 24 unnützer, gelehrter Ballast.

14 Statt des sonderbaren וַיִּרַק hat Sam. וַיִּדַק = LXX ἡρίψθησεν *er musterte*, וַיִּדַק ist aram.; BALL schlägt וַיִּפְקֵד vor.

הַגִּבּוֹרִים: da תִּנְבָּה sonst kultischer term. techn. ist, so könnten die הַגִּבּוֹרִים die in die Kultusgemeinschaft aufgenommenen Sklaven sein. Die Zahl 318 nimmt sich wie eine ungeheuer exakte Überlieferung aus, ist aber längst als Zahlenwert der Buchstaben von אֲלֵעֶזֶר erkannt. *Bis Dan:* die Stadt hiess in alter Zeit Lajisch! 15 *er teilte sich gegen sie bei Nacht, er und seine Sklaven:* ein Manöver, wie

es Gideon Jdc 7 16 ff. vornimmt, ist mit so geringer Mannschaft gegenüber dem disciplinierten Heer einer Weltmacht nicht wohl ausführbar. **חובה** *links* d. h. nördlich von Damaskus, ist nicht mit Kabun, 1/2 Stunde nördlich von Damaskus, sondern mit dem 20 Stunden n. von da gelegenen Hôba zu kombinieren (DILLMANN 342, GES.-BUHL).

17 **שנה**, v. 5 Nomen appellat., ist hier Nomen propr.; das *Königsthal* wird nach II Sam 8 18 doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit bei Jerusalem gesucht.

Für **שלם** **18** vertritt HIERONYMUS eine Überlieferung, die unter Salem ein 8 röm. Meilen s. von Skythopolis im Jordantal gelegenes Σαλειμ oder Salumias mit einem Palatium Melchizedek versteht. Der Ort ist in der Erzählung möglich. Da aber Ps 73 3 Salem für Jerusalem steht und Ps 110 4 David mit Melchisedek verglichen wird, so ist doch die grössere Wahrscheinlichkeit, dass **שלם** enigmatische Bezeichnung von Jerusalem ist (DILLMANN 242 f., HbA 990).

מְלִי־צֶדֶק, nur noch Ps 110 4, denken BAUDISSION Studien I 15 und TIELE I 275 mit einem (phöniciſchen s. TIELE I 265) Gottesnamen Šidik, Šedek zusammengesetzt. Ob der Name ein überlieferter oder ein künstlicher, dann etwa nach **אַרְבֵּי־צֶדֶק** Jos 10 1 gebildet ist, oder ob an dieser Stelle nicht selbst schon ursprüngliches **אַרְבֵּי־בֹקֶן** nach **מְלִי־צֶדֶק** geändert ist, hängt davon ab, wie man über das Capitel im Ganzen oder speciell über v. 18–20 denkt.

Bei **לְאֵל עֲלִיּוֹן** (Umschreibung des Genet. durch ל) wird meist an den bei EUSEBIUS pr. ev. I 10 aus PHILO BYBL. genannten phöniciſchen Ἐλιούν ὁ ὕψιστος erinnert; im AT steht **אֵל עֲלִיּוֹן** noch Ps 78 35. Auf kanaanitischen Kultus und hohes Alter des Cap. führt dieser Ausdruck gerade nicht: nach JOSEPHUS ant. XV 6 2 und Assumpt. Mos. 6 1 führten die Makkabäer den Titel ἀρχιερεὺς θεοῦ ὑψίστου (SIEGFRIED in ThLZ 1895, 304).

Auf spätere Zeit führt auch die Betonung **19**, dass Gott der Höchste der Schöpfer Himmels und der Erde ist; das ist erst der nachexilischen Frömmigkeit in den Vordergrund getreten (vgl. STADE Gesch. Isr. II 73, MARTI³ 142 260). Auch **קָנָה** = **קָנָה** wird jüngerer Sprachgebrauch sein, vgl. Dtn 32 6 Ps 139 13 Prv 8 22. **20** **מִן** könnte ein Aramaismus sein.

צָרִיקָה, in der älteren Sprache mehr poetisch, was hier ja auch der Fall sein könnte, ist den späteren Schriften geläufiger.

Die Entrichtung des Zehntens an Melchisedek hat gegenüber dem Analogon 28 22 das Besondere, dass der Zehnte nicht an ein Heiligtum, sondern an den Priester entrichtet wird — der jüngeren Gesetzgebung entsprechend. Übrigens fällt der ohnehin mit plötzlichem Subjektswechsel in den Zusammenhang hereinplatzende Satz v. 20^b aus der Situation. Abraham giebt den Zehnten von allem —? Sein Eigentum hatte er doch nicht bei sich, und wenn er nachher von der Beute nichts nimmt, so wird er auch dem Priesterkönig nicht mit fremdem Eigentum seine Verehrung beweisen. Den Satz mit BÖHMNER zu streichen (vgl. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 61), hat das missliche, dass dann der Melchisedekepisode die Pointe fehlt. Da v. 21 an v. 17 gut anschliesst, kann man eher daran denken v. 18–20 auszuscheiden (KAUTZSCH-SOCIN l. c., WINCKLER l. c.), nur dass dann wohl auch die eine Begegnung bei Jerusalem vorbereitenden Worte v. 17^{bβ} fallen müssen. Andererseits kann man sich die Bitte des Königs von Sodom **21** durch die eben vorher v. 20 bewiesene

Freigebigkeit Abrahams veranlasst denken. 22 יְהִיָּה: Sam. הַאֱלֹהִים, om. LXX, Pesch. 23 וְעַד — מִן wie 13 z. בַּל, wie in negativen Sätzen *überhaupt etwas*. בְּלָעֲרִי muss hier etwas wie הִלְלָהּ לִי bedeuten *ich durchaus nicht* (vielleicht anders 41 16). Dass Abraham die Bundesgenossen bei sich hatte, erfährt man erst hier, nach v. 14 etwas überraschend. Wenn man die stilistisch schlecht anschliessenden Worte v. 24^b mit WINCKLER l. c. streicht, so sagt אֲבִר: Abraham beansprucht nur, was seine Mannschaft verzehrt hat, und den jedem von ihnen gebührenden Beuteanteil, verzichtet dagegen auf den ihm als dem Anführer gebührenden Hauptteil (Jdc 8 24-27). Die Rede Abrahams fällt auf durch die lebhaften Eifer ausdrückenden Anakoluthen.

Das anerkanntermassen isolierte Stück kann nicht zu J gehören, da Cap. 18f. nicht die leiseste Beziehung darauf nimmt, nicht zu E, da mindestens einzelne Bestandteile viel jünger sind, trotz einiger gemeinsamer Ausdrücke (רָקַשׁ v. 11f. 16 21, נָפֵשׁ v. 21, לִירֵי בֵיתָ v. 14) auch nicht P, da P nicht von den אֱלֹנֵי מְקָרָא (v. 13) redet; auch ist der Stil nicht der von P; auch fällt P nicht leicht so aus der Rolle, dass auf das Heiligtum in Jerusalem angespielt würde.

Der Verfasser stellt sich an, als rede er aus genauer Kenntnis der uraltesten Verhältnisse: er weiss, wie es im Thal Siddim, dem jetzigen Salzmeer, aussah, operiert mit der vorkanaanitischen Bevölkerung Palästinas, verwendet uralte Namen von Städten und Örtlichkeiten, in der Erklärung durch jüngere Namen verratend, dass er selbst einer spätern Zeit angehört, also wohl um so mehr auf alter Überlieferung fusst. Wenn er daher den alten Namen von Dan nicht nennt, so mag das eine Nachlässigkeit sein; immerhin ist es zu verwundern, warum ihn seine alte Quelle hier im Stich lässt. Seine Benennung Abrahams als des Hebräers, seine Vorführung als einer sonst nicht bekannten Persönlichkeit (v. 13), erweckt den Schein als fliesse hier eine nicht israelitische, vielleicht kanaanitische Quelle, wie KITTEL I 158f. auch annimmt.

Bei genauerem Zusehen aber erweckt dieses alte Material die grössten Bedenken: die Namen der an Stelle des jetzigen Salzmeers gelegenen Städte sind aus dem ganzen AT zusammengetragen (s. o. zu 10 9); von Asphaltgruben zu reden, war auch keine Kunst, dazu genügte ein Rückschluss aus den Erscheinungen, die vorlagen; von den Bundesgenossen Abrahams sind zwei einfach Ortsnamen der sonstigen Überlieferung, beim dritten wird es dasselbe sein; die Zahl 318 ist eine offenkundig künstliche; der Name Jerusalem ist zwar in den Tell-Amarnabriefen schon für ca. 1500 bezeugt (Urusalim), aber der Geheimname Salem ist erst in später Zeit üblich; ebenso ist die Figur Melchisedeks erst in später Zeit dem Volksbewusstsein bekannt; damit stimmt, dass er einen Titel führt, der der Makkabäerzeit geläufig ist, und in Worten redet, die einer spätn Stufe israelitischer Frömmigkeit entsprechen. Mit der Abfassung des Cap. ist also sehr weit herunterzugehen. Daran ändern auch die v. 1 genannten Namen nichts. Diese mögen samt und sonders aus Keilinschriften abgesehen sein; ebendaher mag der Verf. auch die Kenntnis haben, dass die elamitische Herrschaft bis Syrien reichte; aber „wie babylonische und elamitische Königsnamen etwa lauteten, konnte man noch zur Zeit des BEROSSOS (um 290 v. Chr. E. MEYER I 123) sehr gut wissen“ (WELLE. Comp. 310). Thatsächlich ist die vorausgesetzte historische Situation unmöglich: die vorausgesetzte Vorherrschaft Elams fällt in die Zeit 2300—2000, חַמְמוּרָבִי-Hammurabi aber hat um 1700—1650 regiert d. h. der Verf. hat auch hier Namen zusammengetragen ohne genauere Kenntnis der Geschichte. Es ist daher nicht anzunehmen, dass er die Details seiner Erzählung aus einer babylonischen Urkunde habe. Woher die Namen der vier palästinensischen Könige kommen, ist dunkel; zudem sind ja diese Namen im Capitel nicht gleich ursprünglich. Was den Zug der vier östlichen Könige betrifft, so mag die nach v. 5-9 eingeschlagene Route zweckmässig sein (DILLMANN 235), aber ein Sieg der geringen Macht Abrahams — selbst wenn man die Bundesgenossen von Hebron noch zugiebt — über diese Könige ist ganz ungläublich; ein Sieg über Kedorlaomer aber wird berichtet (v. 15), nicht eine Überumpelung des feindlichen Nachtrabs.

Mit NÖLDEKE, Untersuchungen 156—172, der grundlegend den Beweis der Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung geführt hat, KUENEN ThT V 262 f. und hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 312, WELLM. Comp. 311, E. MEYER I 136 ist das Capitel als eine sehr späte gelehrte und künstliche Konstruktion anzusehen mit der Tendenz, die Bedeutung Abrahams zu steigern und namentlich seine Uneigennützigkeit ins hellste Licht zu rücken. Dabei ist aber doch zu fragen, was die Anhaltspunkte dieser Leistung gewesen sein mögen. Der nächste Anlass, worauf der Anfang von v. 1 hinzuweisen scheint, war ein irgendwie berechneter Synchronismus. Kam aber der Verwicklung Abrahams in eine grössere kriegerische Aktion vielleicht eine Überlieferung über eine kriegerische That Abrahams entgegen? Die Erzählung zeigt, worauf WELLM. Comp. 312 hinweist, mancherlei Überwucherungen, die ohne pragmatische Bedeutung für die Erzählung nur dem antiquarischen Schein dienen. Es war schon in der Erklärung darauf hinzuweisen. H. WINCKLER aliorient. Unters. I 101 ff. ist geneigt, auch v. 5^b–9 dazu zu rechnen als einen Einschub, der vielleicht eine kurze Bemerkung über das Zusammentreffen beider Heere verdrängt habe. Wenn somit gerade der antiquarische Apparat des Capitels zum grössten Teil sich unschwer auslösen lässt, so liegt die Frage nahe, ob nicht vielleicht eine ältere Erzählung vorlag, in der Abraham, ähnlich wie Gideon, 300 Mann — die dann zu den 318 präcisiert wurden — aufzustellen vermag und mit diesen den Lot aus Bedrängnis durch einen jetzt durch Kedorlaomer verdrängten Feind rettet, und ob diese Erzählung einem späten Gelehrten den Anlass bot, den Abraham in die elamitischen Feldzüge zu verwickeln. Es ist wenigstens ein Stück in der Genesis, das den Abraham nicht blos als Muslim und Propheten schildert (WELLM. Comp. 26), sondern ihm vielleicht (vgl. zu 21 23) Kriegs- und Bündnisfähigkeit zuschreibt, 21 22 ff. aus E. DILLMANN 233 nimmt auch sprachliche Berührung mit E an in בְּלָקְרִי v. 24 (die אֲמַרְיִי v. 7 13 gehören der Bearbeitung). Freilich, wenn je eine Erzählung aus E zu Grunde liegt (so DILLMANN 233, KITTEL I 158), so ist sie verschwunden und hat nichts hinterlassen als den unbestimmten Eindruck, dass sie da gewesen sein könnte. Gewonnen ist mit dieser Annahme nur das, dass der Verfasser des Capitels von dem Vorwurf ganz bodenloser Willkür entlastet ist. Etwas durchaus singuläres aber bleibt das Capitel auf jeden Fall, da eine derartige Behandlung alter Quellenstücke sonst kein Analogon hat.

5) Der Abrahamsbund Cap. 15.

Das Capitel zeigt die erste bestimmte Spur von E. Die Analyse ist schwierig; das Capitel weist sekundäre Erweiterungen auf, auch ist vielleicht nicht zusammengehöriges zusammengestellt worden (vgl. WELLM. Comp. 23f., KUENEN hist.-krit. Einl. § 8 Anm. 4, BUDE Urgesch. 416 f. Anm. 439, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 62f., DILLMANN 245 f., KRÄTZSCHMAR 58 ff.; vgl. auch m. Hexat. Tab.).

Mit WELLM. ist von dem Einschnitt zwischen v. 6 und 7 auszugehen und v. 1–6 und 7 ff. auseinander zu halten: v. 5 ist es Nacht, v. 12 17 Tag; v. 3 f. heisst יָרַשׁ *beerben*, v. 7 f. *in Besitz bekommen, erhalten* (nach BUDE freilich kein Beweis für Quellenverschiedenheit); v. 2–4 handelt es sich um die Person des Erben des Abraham, v. 7 ff. 17 ff. um das Erbe (KUENEN); die Offenbarungsweise Gottes ist „v. 1–6 ziemlich vermittelt, v. 17 f. von handgreiflicher Unmittelbarkeit“ (WELLM.). V. 1–6 ist aber selbst nicht einheitlich (vgl. namentlich BUDE 416 f.): v. 2^a ist Dublette zu v. 3^a, v. 2^b zu v. 3^b. Da der Name Elieser in J (Cap. 24) nicht bekannt ist, so gehört v. 2^b E, v. 2^a wegen יְהוָה J, dann also v. 3^a E, v. 3^b J. Die Verteilung von v. 3 auf zwei Quellen wird ohnehin durch das „klappernde“ יְהוָה . . . הָן nahegelegt. V. 1 ist gemischt: auf J weist יְהוָה, auf E אֶתֶר אֶתֶר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (nur 22 20 nicht E) und בְּיָמָיו (מְחֻזָּה) Num 24 4 16 bei J nicht Modus sondern Inhalt der Offenbarung). V. 1–3 gehört also J v. 1* 2^a 3^b, E v. 1* 3^a 2^b (so). V. 4 greift mit יָרַשׁ v. 3^b auf, gehört also J, v. 5 mit der Offenbarung im Nachtgesicht E, v. 6 mit יְהוָה wieder J (so BALL: E v. 1^aγ1αβ 3^a 2^b 5, J v. 1^aββγ 2^a 3^b 4 6). Der Haupttenor von v. 7–21 gehört gegenüber v. 5 J, ist aber sekundär erweitert, vor allem durch die Aufzählung der sieben kanaanitischen Völker v. 19–21 (s. BUDE 344 ff.). Auch v. 18^bγ (von מְגֵרָה an) gehört nicht J, wo nur das Land Kanaan verheissen wird, sondern ist dtn-istische (vgl. Dtn 1 7 11 24) Erweiterung (KRÄTZSCHMAR 59f.). Sodann ist v. 13–16, eine v. 17 f.

anticipierende Klausel zu der unbedingten Verheissung v. 18^{ba}, zweifelsohne ein Einschub (WELLH.). Mit v. 13-16 nehmen KAUTZSCH-SOCIN v. 12 zusammen, mit dem Vorbehalt der Verwendung quellenhafter Elemente: der feste Schlaf v. 12^{ab} passt nicht zum Bundeschluss (KRÄTZSCHMAR 59), dagegen v. 12^{aa} bereitet v. 17 vor; v. 12^b, aber wohl ohne das vorgehende וְשָׁכָה ist zwischen v. 12^{aa} und v. 17 möglich, andererseits der Übergang von v. 12 auf v. 13 wegen Fehlens des Subjekts zu וַיֹּאמֶר sehr hart. Ein abgesehen von v. 9^b und v. 10^b (s. Anhang) geschlossener, wegen der Zusammengehörigkeit mit v. 17f. quellenmässiger Zusammenhang ist v. 9-11. Mit v. 9-11 ist in gutem Zusammenhang v. 7-8 (BUDDÉ), namentlich eine durch v. 18 nur bestätigte Verheissung, wie sie v. 7 enthält, ist unentbehrlich. Ein sekundärer Bearbeiter hätte den Zweifel Abrahams vielleicht nicht gewagt. Der Widerspruch von v. 8 zu v. 6 beweist nur, dass die jahwistischen Elemente v. 1-6 und v. 7 ff. ursprünglich nicht desselben Zusammenhang angehörten; dann ist auch die verschiedene Nuancierung von יְרֵשׁ in v. 3f. und v. 8 kein Hindernis für Zuweisung von v. 7f. an J. Von v. 7-21 wird also J gehören v. 7-11 12^{aa} (b?) 17-18^{ba}; auf E weist v. 12^{ab}. In v. 7 mag Ur-Kasdim sekundär sein; in v. 12-16 hat mindestens ein starker sekundärer Eingriff stattgefunden; der Rest ist ganz sekundär und, wie die Verschiedenheit der Gesichtspunkte von v. 18^{b^β} und v. 19-21 zeigt, nicht von einer Hand. L. COUARD ZATW 1893, 156-159 macht darauf aufmerksam, dass v. 15 den Zusammenhang zwischen v. 14 und v. 16 unterbricht, und hält den Vers oder, da בְּשִׁיבָה טוֹבָה 25 8 bei P steht (שִׁיבָה bei J 42 38 44 29 31) in anderer Verbindung, wenigstens v. 15^a zwischen v. 18^a und v. 18^b für möglich. V. 14^b hat in רָכַשׁ eine Vokabel von P, aber in v. 14^a spricht אָנֹכִי für J; entfernt man בְּרָכַשׁ וְגָדוֹל aus v. 14^b und die Zahlenangabe v. 13^b, so ist v. 13^a 14 16 für J hinter v. 18 möglich. V. 12 hält COUARD dann für eine redaktionelle Erweiterung von v. 17^a. Aber dass J selbst sich die spätere Erzählung so vorwegnimmt, wie es mit v. 13^a 14 16 geschehen würde, will nicht recht einleuchten; auch ist zu אָמַרִי v. 16 bei J ein Fragezeichen zu machen.

WELLH. Comp. 24 hat J in v. 7-21 an 13 18 anzuschliessen vorgeschlagen. In ansprechender Weise hat KRÄTZSCHMAR 60f. vorgeschlagen, die Zusicherung des Landbesitzes nicht erst nach der Ankunft Abrahams in Hebron erfolgen zu lassen, sondern gleich nach seiner Ankunft in Kanaan, also den Abschnitt nicht nach 13 18 sondern bei 12 7^a einzufügen; die Worte 12 7^{a^β} sind dann natürlich redaktioneller Ersatz für die durch Versetzung des Abschnitts entstandene Lücke.

1 אֱלֹהֵי אַרְמָיָא Furcht und Schrecken erweckt v. 12 auch die Vision von v. 17.

מָגֵן: die Vergleichung kehrt Dtn 33 29 wieder und ist den Psalmen geläufig, vgl. Ps 3 4 18 3 31 84 11 144 2. In הַרְבֵּה מָאֵד ist מָאֵד vielleicht Apposition, vgl. Ges.-KAUTZSCH²⁶ §, 131 q.

2 אֲדַנִּי יְהוָה (auf die Aussprache אֲדַנִּי bei MT ist nichts zu geben) steht im Pentat. nur noch v. 8 Dtn 3 24 9 26; da E Gen 20 4 אֲדַנִּי allein hat, könnte man hier eine Quellenkombination vermuten.

הִלֵּךְ sc. zum Sterben, vgl. 25 32. Was im Satz 2^b gestanden haben muss, zeigt die Dublette 3^b. Der Satz bei MT ist unübersetzbar; die Verss. helfen auch nicht weiter. Für מְשִׁקַּק soll durch מְמַשֵּׁק Zph 2 9 die Bedeutung *Besitz* belegt sein, aber dieses מְמַשֵּׁק ist selbst zweifelhaft (vgl. SCHWALLY ZATW 1890, 188). KAUTZSCH-SOCIN Anm. 62 halten מְשִׁקַּק für eine zur Herstellung eines Wortspiels mit בְּמִשְׁקַק gemachte Korrektur von מְשִׁקַּק *Besitz* (Hi 28 18), בְּמִשְׁקַק הוא aber nach HITZIG's Vorgang für eine Glosse; בְּמִשְׁקַק bzw. בְּמִשְׁקַק wäre *der Erbe*. BALL will durch Umstellung und Änderung der Punctuation helfen: וּמִשְׁקַק בֵּיתִי הוּא בְּרִדְמִשְׁקַק אֱלֵיעֶזֶר und *der künftige Erbe meines Hauses ist ein Damascener, Elieser*.

Der zur Familie gehörige Sklave erbt in Ermangelung von Söhnen den Hausherrn 2^b 3^b; vermittelt ist das ohne Zweifel durch die Aufnahme des Sklaven in die Kultusgemeinschaft (STADE Gesch. Isr. I 391).

5 הַחוּצָה sonst J geläufig, aber kein Grund den Vers E

abzuerkennen. V. 5^{ad} ist indirekter Fragesatz (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 150 i). 6 וְהָאֵםּ das Perf. (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 ss), weil der Satz die Erzählung nicht weiterführt, sondern das Schlussergebnis mitteilt; der das Schlussergebnis weiterführende Satz v. 6^b dagegen hat natürlich Imperf. consec. BALL hält וְהָאֵםּ für unmöglich und korrigiert וְהָאֵםּ. וְיִהְיֶה שְׂבָהּ das Fem.-Suffix mit Beziehung auf den vorhergehenden Satz, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 122 q. St. צָרָקָה l. BALL wie Ps 106 31 לְצָרָקָה.

Der Glaube Abrahams ist von Paulus Rm 4 mit der von ihm gelehrten fides justificans identifiziert worden. In sehr freier Weise: bei ihm ist Gegenstand der πίστις die sündenvergebende Gnade Gottes, Gen 15 6 hat Abraham das Zutrauen, dass er ihm — παρ' ἐπιτόδα Rm 4 23 — einen Leibeserben schenken werde, also Zutrauen zu Gottes Zuverlässigkeit und Macht. Dieser Glaube ist nicht zu vergleichen mit der manus mendicans, welche die Sündenvergebung empfängt κατὰ χάριν mit Ausschliessung von καὶ ἡγήσας und καὶ ἡγήμα, sondern der ist in der That gerade opus per sese dignum oder tam bonum opus tamque praeclara virtus, was Apol. (ed. MÜLLER 96 56) und Form-Conc. (ib. 612 13) mit vollem Recht vom paulinischen und reformatorischen Glaubensbegriff fernhalten. Das Urteil Gottes über Abraham ist mit RITSCHL zu reden kein synthetisches sondern ein analytisches. Sachlich liegt in 15 6^b dasselbe wie in 22 12: Abraham besteht eine Probe und um dessen willen erklärt Gott, er entspreche den Anforderungen, die Gott an den stellt, dem er seine Gunst schenken will.

7 אֵםּ ist nicht mit WELLM. Comp. 23 unbedingt Beweis gegen J (vgl. 18 13 17 24 25 28 13 Jdc 1 3; s. BUDDE Urgesch. 439). Ur-Kasdim (s. o. S. 119) hier nach 12 1 wenig passend. 8 Zur Bitte Abrahams um ein die Erfüllung des menschlich angesehen Unwahrscheinlichen garantierendes Zeichen vgl. Jdc 6 17 ff. 9 לִי (Pesch. אֵםּ) könnte eine von der irrigen Annahme, dass im folgenden ein Opfer geschildert werde, ausgehende Korrektur sein. 10 לוֹ: bei MT und LXX wegen לִי v. 9 natürlich Jahwe, wenn mit Pesch. dort לָךְ zu lesen ist, Abraham. אֵםּ אֵםּ אֵםּ ist vielleicht ähnlich wie אֵםּ אֵםּ אֵםּ 9 5 eine erstarrte Formel, in der אֵםּ ursprünglich Subj., אֵםּ Obj. ist (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 139 b c).

11 Das Herabstossen der Raubvögel auf die Stücke wird mit DILLMANN 250 als ein böses Omen zu verstehen sein, das auf Hindernisse der Verwirklichung der Verheissung deuten mag; wenn Abraham das Raubzeug wieder verschrecken kann, so wird das bedeuten, dass die Hindernisse überwunden werden. אֵםּ von אֵםּ sonst nicht in der Bedeutung *verschrecken*.

12 לְבוֹא . . . וְיִהְיֶה לְךָ: zu וְיִהְיֶה לְךָ m. Inf. *im Begriff sein* vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 h i.

Die Beängstigung die auf Abraham fällt v. 12^b (über אֵםּ s. Analyse), ist wenn v. 12^{aa} ursprünglich ist, nicht sowohl Folge des bösen Omens v. 11, als Bangen vor der bevorstehenden Theophanie. 13 לֹא לָהֶם Relativsatz in Form eines einfach beigeordneten Nominalsatzes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 155 e.

Die Zahl v. 13^b ist vermutlich eine der Weissagung angemessene Abrundung der von P Ex 12 40 gegebenen Berechnung der Dauer des ägyptischen Aufenthalts (DILLMANN; COUARD l. c. 157). 15 מָבֹאֵל אֵל-אַבְרָהָם wie der ähnliche Ausdruck bei P 25 8.

Auf eine ältere Überlieferung weist gegenüber den 400 Jahren von v. 13^b die sehr mässige Berechnung in 16 hin; es mag hier die Überlieferung von J erhalten sein. R hat die widersprechenden Angaben vielleicht sich damit zurecht gelegt, dass dem Abraham der legitime Sohn im 100. Lebensjahr geboren wurde und darnach ein דָּוָר mit

100 Jahren zu berechnen sei. 17 מָּאָה Mas. drückt richtig Perf. (mit Plusquamperf.-Bedeutung) aus (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 111 g). Das masc. הָיָה ist sehr auffallend; LXX mit φλόξ setzt לָהֵט (Pesch. mit جعلناه nach Hi 36 23 17 אָפֶל?) statt עֲלָטָה voraus. Statt עָשָׂן liest BALL mit LXX, Pesch. עָשָׂן. Aber es fragt sich doch ob nicht MT vorzuziehen ist: *es erscheint* (etwas wie?) *ein Backtopf*, dann in Apposition: nämlich *ein Rauch und eine Feuerfackel*. אָשֶׁר geht auf die ganze Erscheinung, nicht bloß auf אֵשׁ אֲשֶׁר. לָפִיד אֲשֶׁר darf nicht mit פְּנֵימִים v. 10 verglichen und dann die Zusammengehörigkeit beider Verse in Frage gestellt werden; פְּנֵימִים sind *Kadaver* (warum KAUTZSCH für beides *Stücke* hat, ist nicht deutlich). 18 Über בְּרִית בָּרָת s. nachher. לְאַמֵּר: Abraham erhält die Verheissung nicht noch einmal, sondern sie wird ihm *auf diese Weise* als בְּרִית festgelegt. Ebendarum ist eine nähere Fassung, wie sie ^{bβ} giebt, hier nicht am Platz; der v. 17 18^{ab} erzählte Vorgang ist die Antwort auf die zweifelnde Frage v. 8. נָהָר מְצֻרִים kann nur der Nil heissen; dann ist der Zusatz zugleich eine starke Übertreibung; Grenze gegen Ägypten ist der נַחַל מִן, W. el 'ariš (BUHL, Palästina 66).

Über die Bedeutung von B^rith bei JE (zu B^rith bei P s. o. zu Cap. 17) handelt VALETON, das Wort בְּרִית in den jahwistischen und deuteronomistischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern ZATW 1892, 224–260, in erschöpfender Weise. Das Wort B^rith, bei P ausschliesslich Beziehungen Gottes zu den Menschen ausdrückend, dient bei JE auch (so Gen 21 27 32 bei E, 26 28 bei J, 31 44 bei E) zur Bezeichnung menschlicher Verhältnisse. Das den Abschluss der בְּרִית bezeichnende Verbum ist (bei JE und D) stets בָּרָת. Dieses wird verschieden gedeutet. Aus der Grundbedeutung *schneiden, scheiden* hat man die Bedeutung *entscheiden, festsetzen, bestimmen* entwickelt — rein ad hoc, denn sie kommt sonst nicht vor, denn בָּרָת דָּבָר Hag 2 5 ist eher nach בְּרִית בָּרָת gebildet. VALETON deutet den Ausdruck nach Analogie des griechischen ὄρκια τέμνειν: die ὄρκια sind die zum Eidschwur gehörigen Tiere, die in Stücke geschnitten wurden, zwischen denen die Schwörenden hindurchschritten. Auch dem lateinischen foedus ferire oder icere wird diese Sitte zu Grund liegen (foedus ferire verkürzt statt foedus feriendo facere). Es handelt sich dabei an sich nicht um ein Opfer, sondern um eine symbolische Handlung, deren Sinn in einer von LIVIUS I 24 überlieferten Formel deutlich vorliegt: vor dem Kampf der Horatier und Curiatier wird die Vereinbarung zwischen Römern und Albanern vom fetialis mit der Verwünschungsformel abgeschlossen „si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu, ille Diespiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque“. Das Gen 15 17 und Jer 34 18 f. berichtete Hindurchschreiten zwischen den Stücken ist nur verständlich als Selbstverwünschung für den Fall eines Eidesbruchs (VALETON 224 226). Die zerlegten Tiere sind in beiden Fällen opferbar, ohne dass von einem Opfer erzählt würde. Aber Gen 31 54 (26 30?) wird ein Vertrag zwischen Menschen durch ein Opfermahl besiegelt, das die Kontrahenten in Sakralgemeinschaft bringt (eine Verflüchtigung davon wird die Ex 24 4 ff. vorgenommene Ceremonie sein). Es ist wahrscheinlich, dass die Gen 15 Jer 34 beschriebene Ceremonie ursprünglich in ein Opfermahl auslief; dieser Abschluss war unausführbar, wenn Gott der eine der Kontrahenten ist; da blieb es bei der Schwurceremonie. Taubenopfer sind bei P nur bei Brandopfern und Sündopfern vorgesehen; da sie nicht verteilt werden, sich also der Schwurceremonie entziehen, liegt der Verdacht nahe, dass v. 9^b 10^b von einem R hinzugefügt sei. Warum gerade dreijährige Tiere verlangt werden, ist nicht deutlich. DILMANN 249 f. denkt an einfache Durchführung der für die Zahl der verwendeten Tiere zu Grund gelegten Dreizahl. Was die symbolische Bedeutung dieser Zahl gewesen sei, mag auf sich beruhen (vgl. HbA 1810 b). Was die בְּרִית Gen 15 18 bedeutet,¹ ergibt sich aus den verschiedenen Konstruktionen von בְּרִית בָּרָת,

wo der Ausdruck Herstellung eines Verhältnisses zwischen Menschen bedeutet (VALETON 227—233). Dass zwei einander gleichstehende Parteien eine B^{er}ith abschliessen, liegt in וְקָרְתִי שְׁנֵיהֶם בְּרִית 21 27 (v. 32 ohne וְקָרְתִי שְׁנֵיהֶם) und in וְקָרְתָה בְּרִית אֲנִי וְאַתָּה 31 44; בְּרִית wird auch hier besser mit *Vertrag* als mit *Bund* (VALETON) übersetzt. Sachlich dasselbe aber mit der Nüance, dass eine mächtigere Partei die B^{er}ith abschliesst mit wirklicher oder vermeintlicher Herablassung, ist אֶת־פ' אֶת־פ' בְּרִית קָרָת 26 28 vgl. I Sam 20 8 II Sam 3 12. Bei der dritten in der Gen nicht vorkommenden Konstruktion בְּרִית לִפ' tritt der Gedanke an Gleichberechtigung ganz zurück; hier wird von einer Partei einer andern eine B^{er}ith freiwillig; die Vergünstigung dabei kann sehr bescheiden sein. In allen diesen Fällen ist B^{er}ith ein eidlich festgelegtes Abkommen zwischen zwei Parteien, Beweis und Grundlage eines freundlichen Verhältnisses (VALETON 233). Der Nachdruck liegt auf dem Eid, wie denn Gen 26 28 בְּרִית וְאֵלָה alternieren (vgl. auch die Stipulierung des Inhalts durch die Schwurformel אִם 26 29).

Von hier aus ist die בְּרִית zu verstehen, die Gott mit Abraham abschliesst. Wo ein Verhältnis zwischen Gott und Menschen hergestellt wird, ist Gott Subjekt von בְּרִית, der menschliche Partner wird mit עם oder אֶת dazu in Beziehung gesetzt. Die B^{er}ith geht also von Gott allein aus. Inhaltlich ist die B^{er}ith kein Bund und kein Vertrag und keine Vereinbarung zwischen zwei Parteien (v. 18), sondern ganz wie bei P eine beschworene Verheissung (so 24 7!), eine Selbstverpflichtung, eine feierliche Zusage Gottes allein, nicht geknüpft an eine entsprechende menschliche Leistung: ihr Inhalt ist die Zusicherung des Landes Kanaan an die Nachkommen Abrahams (vgl. KRÄTZSCHMAR 61). Es bedeutet somit בְּרִית קָרָת sachlich dasselbe wie ב' קָתַן ב', nur dass P eben auch im Ausdruck ganz bestimmt den einseitig massgebenden Willen Gottes hervorhebt. Der Ausdruck ב' קָרָת ist eher anthropomorphistisch; wenn Jahwe vollends sich auch der Vertragseremonie unterzieht, so ist das einer der stärksten Anthropomorphismen in JE (vgl. VALETON 234—236).

6) Hagar 16 1^b 2 4—14.

Was nach Ausscheidung von P bleibt ist in der Hauptsache aus J, vgl. הַנְּהִינָה יְהוָה, נָא v. 2 שָׁפָה v. 1 (gegen E); anderes was DILLMANN 252 anführt, ist teils auch in E zu belegen, so אֵילִי und שָׁמַע לְקוֹל v. 2, teils in redaktionellem Text, so הַרְבֵּה הַרְבֵּה und אֵל יִפְרֹא לֹא יִפְרֹא v. 10. Der dreimalige Ansatz in der Rede des Engels v. 8—11 weist jedenfalls auf einen Eingriff in den Text, s. nachher.

Zu 1^b könnte 12 16 die Voraussetzung bilden. Die Abstammung Ismaels von einer Ägypterin könnte doch Verdunklung einer älteren genealogischen Sage sein. H. WINCKLER glaubt מִצְרַיִם stehe im AT wiederholt für das keilinschriftliche Mušri, das teils ein Land in Nordsyrien (Alttest. Unters. 172 ff.), teils eines in Nordarabien bezeichnet (Altorient. Forschungen 29 ff.). Der Lage der Dinge nach wäre hier an das nordarabische zu denken. 2 Von der Regel, dass die Sklavin als solche zugleich Konkubine des Herrn ist, ist die Sklavin ausgenommen, die persönliches Eigentum der Ehefrau ist (v. 6, vgl. Cap. 30; BENZINGER Archäol. 162). אֲבִנָּה (weitere Belege für die Aussprache אֲבִנָּה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 51 p): LXX A ἵνα τεκνοποιήσῃς, B Luc. ἵνα τεκνοποιήσωμαι, SYMMACHUS εἴπω; τεκνοθῶ, auch der arabische Sprachgebrauch (s. GES.-BUHL), legen es nahe, an ein denominat. von בָּן, בָּנִים zu denken. 5 הָמָּסִי Genet. obj., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 m. בִּינְךָ das י des Suff., von Mas. als Ausnahme notiert, wird ein fortgeschleppter Schreibfehler des Normalkodex sein. 7 מִלְּאֲנֵי יְהוָה (לאך) im Arab. mit einem Auftrag schicken s. GES.-BUHL), eigentlich die *Sendung, die Botschaft Jahwes* in einer Erscheinung, hinter der Jahwe so sehr selbst steht, dass der Bote mit Jahwe oft geradezu identifiziert wird. שָׂרָה führt an die ägyptische Grenze; der ganze so genannte Wüsten-

strich mag diesen Namen bei den Semiten von der die ägyptische Ostgrenze sichernden befestigten Linie (שַׁר *Mauer*) erhalten haben (vgl. DILLMANN 254 f., GES.-BUHL, HbA 1610).

Der Vers ist wohl überfüllt. LXX Luc. om. 7^b, (Pesch. om. עֲלֵהֶינּוּ); v. 7^b greift ausserdem v. 14^b vor und ist als Glosse anzusehen.

8–10 hat WELLM. Comp. 410 R^{JE} zugewiesen: v. 10 setzt v. 11 voraus, v. 9 mit dem Rate הִתְעַנִּי widerspricht v. 11, *Jahve hat auf dein עֲנִי gehört*, der Rat zurückzukehren widerspricht v. 11 f., wonach Ismael in der Wüste fern von Abraham aufwächst; ausserdem hält WELLM. den viermaligen Ansatz der Rede des Engels v. 8 9 10 11 für eine stilistische Unmöglichkeit in J. Diese Argumentation trifft aber nur die Verse 9 und 10, dagegen v. 8 (vgl. auch אֲנֹכִי) ist für den Zusammenhang kaum zu entbehren, da sonst die Eröffnung v. 11 unvorbereitet hereinbricht; formell ist zu v. 8 11 ein Analogon 3 9 f.

11 לִלְדָתִי das, von Mas. etwas ungewöhnlich ausgesprochene (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 80 d), Particip leitet in glatter Weise zu dem Perf. consec. וְקָרָאת über; der von BALL vorgeschlagenen Lesung וְלִלְדָתִי steht entgegen, dass das Particip הָרָה einer andern Zeitsphäre angehört als die dann durch Perf. consec. angeschlossenen Akte der Geburt und Namengebung. 12 Die dem Kind prognostizierte Zukunft ist die eines freischweifenden, niemals sesshaft werden-

den Beduinenvolks, das in beständiger Fehde mit seinen sesshaften Nachbarn von diesen raubt, was es braucht. פָּרַס אָדָם von LXX durch ἄγροικος ἀνθρώπος (25 27 = אִישׁ שָׂדֶה), von AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTIUS in Erklärungen, von Pesch. wörtlich wiedergegeben, ist eine Stat.-constr.-Verbindung mit Genet. explicativus vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 128 k l. GRÄTZ will מְדַבֵּר statt אָדָם lesen. Der Vergleich mit dem überaus scheuen, schwer zu jagenden unzählbaren Tier ist durchaus klar (HbA 1786 f.). עֲלֵי־פָנָי *östlich* (so GES.-BUHL פָּנָה G 1 b α) wäre im Zusammenhang matt; der Ausdruck sagt, Ismael sitze seinen Verwandten sozusagen ins Gesicht.

13 Die allein mögliche Deutung des Textes giebt KAUTZSCH, nur hat der Text den Mangel, dass man die Hauptsache, nämlich dass Hagar nach dem Schauen Gottes noch lebt, vermisst. WELLM. Prol. 344 und Anm. 2 schlägt vor, statt הֵלֶם zu lesen אֱלֹהִים und וְאֶתִי vor אֶתְרִי einzusetzen *habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben geblieben nach meinem Schauen?* GRÄTZ führt eine Emendation אֱלֹהִים הֵנָּה statt הֵלֶם an; BALL modifiziert den Vorschlag von WELLM. dahin, dass er אֶתְרִי nach אֶתִי streicht; ausserdem liest er אֶתְרִי statt אֶתֵּהּ.

14 בְּאֵר לְחַי רֵאִי soll heissen *Brunnen des Lebenden der mich sieht*, ob nun das לְ das Genetivverhältnis ausdrückt oder Lamed inscriptionis ist. Die mühselige Etymologie legt es nahe, dass hier ein nicht mehr verstandener alter Name im Hintergrund steht. Nach Jdc 15 18–20 (II Sam 23 11) denkt WELLM. l. c. bei לְחַי an לְחַי und vermutet in רֵאִי einen verschollenen Tiernamen, also etwa *Kinnlade der Antilope*; der Name wäre dann vom Aussehen einer Reihe von Felszähnen geschöpft.

Religionsgeschichtlich ist die Stelle von Bedeutung, weil sie das Vorhandensein von Kultusstätten bei heiligen Brunnen bezeugt (vgl. STADE Gesch. Isr. I 451, MARTI³ 23 f.). Unter Voraussetzung der Deutung von WELLM. könnte der Name dann zugleich als totemistischer angesehen werden (vgl. STADE ib. 409), nur dass der Voraussetzung von Totemismus doch Bedenken entgegenstehen (vgl. MARTI³ 24; WELLM. arab. Heident. 176). בְּאֵר רֵאִי ist mit Ain Muweilih identifiziert worden (vgl. DILLMANN 256, HbA 202); Bered ist sonst nicht bekannt.

7) Der Besuch der Himmlischen bei Abraham 18 1–15.

Aus J, vgl. וְהָיָה v. 1, מִצָּאָהּ v. 3, כִּי עֲלִיָּן v. 8, לָמָּה זֶה v. 13, נָא v. 3 f. dreimal in einem Atem, הָיָה לְקִרְבָּתָא v. 2 wie 24 17 29 13 33 4. Auch die starke Vermenschlichung der Gottheit, die sich sogar bewirten lässt, ist geltend zu machen (vgl. DILLMANN 265).

2 עָלִי, vor ihm dem Sitzenden, natürlich in einiger Entfernung (vgl. ^{b2}), aber in höflich unterthäniger Haltung wie nachher v. 8 Abraham mit Vertauschung der Rollen ihnen gegenüber. Das Stehenbleiben vor dem Zelt soll heute noch bei den Arabern Ausdruck der Bitte um Aufnahme sein. Abraham überbietet die Fremden sofort in der Höflichkeit durch Entgegeneilen, tiefe Verneigung und unterwürfige Anrede (עֲבָדְךָ v. 3, עֲבָדְכֶם v. 5); die Formen und Sitten der Gastfreundschaft, Empfang, Fusswaschen (v. 4), Bewirtung (v. 5–8) und schliessliches Geleite (v. 16) treten in diesem Abschnitt sehr deutlich in Erscheinung (vgl. BENZINGER, Archäol. 171 f.).

3 Die Aussprache von אֲדָנִי als קִדָּשׁ nimmt der Erzählung den ganzen Reiz. Es ist אֲדָנִי zu lesen, denn dem Vorschlag von BALL, nach Sam. und mit Rücksicht auf v. 4 f. 8 f. אֲדָנִי zu punktieren und dann עֲבָדְכֶם, תַּעֲבֹרוּ, בְּעֵינֵיכֶם zu korrigieren, steht entgegen, dass von v. 10 an einer ohne weiteres als Hauptperson sich giebt; die Erzählung wollte vielleicht den Abraham diesen gleich herausfinden lassen. Über die Frage der Einkehr hat der Herr zu entscheiden (v. 3), die Beherbergung kommt auch den andern zu gute (v. 4 f. 8 f.).

4 הַשָּׁעֵנִי beweist, dass schon in alter Zeit das Liegen beim Essen neben dem Sitzen beim Essen (I Sam 20 5 I Reg 13 20) nicht gegen die Sitte verstösst, vielleicht eben bei einer Bewirtung im Freien (s. HbA 955 f.; BENZINGER 123 f.). הָעֵץ s. o. zu 13 18. פֶּת לְחֵם ist eine Höflichkeit wie die Selbstbezeichnung des Wirts als Sklave des Gastes.

5 לְבָכֶם nur noch Ps 48 14 Jes 66 14; BALL mit Sam. לְבִבְכֶם; doch schreibt J sonst nicht לְבָכֶם. תַּעֲבֹרוּ LXX + εἰς τῆν ὄδον ὑμῶν, scheint nach 19 2 eingesetzt, wo es nach וְהִלַּכְתֶּם nötig ist; hier entbehrlich.

כִּי עֲלִיָּן weil nun einmal, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 158 b N 1. עֲבָרְתֶם אֵל mit BALL nach LXX und 19 2 f. in פֶּתְחֵם zu ändern, geht nicht, da die Einladung hier noch gar nicht angenommen ist.

6 קֶסֶף, ein Drittel des Ephra, Mass für Trockenes wird auf 12, 14 l. berechnet (KAUTZSCH Beilagen 106, BENZINGER Archäol. 183). Da קֶמַח und סֶלֶת nach I Reg 5 2 zwei Sorten Mehl sind, so ist קֶמַח סֶלֶת eine unmögliche Zusammenstellung und סֶלֶת mit BALL als eine Glosse auf Grund von P anzusehen: nach P darf Jahwe nur סֶלֶת dargebracht werden. Die verschiedenen Arten des Backens beschreibt BENZINGER Archäol. 85 f.

Den Vers mit BALL E zuzuweisen, ist kein Grund; das Auftischen der Brotfladen mag v. 8 als selbstverständlich nicht erwähnt sein.

7 וַיִּתֵּן ohne Objekt, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 f. 9 St. וַיֹּאמְרוּ BALL mit LXX וַיֹּאמְרוּ. 10 בְּעֵת תִּהְיֶה um die wieder auflebende Zeit d. h. nächstes Jahr, LXX und Pesch. praem., wie v. 14, לְמוֹעֵד הַהוּא.

וְהָיָה BALL mit LXX, Pesch. וְהָיָה. 11 Statt אֲרַח כְּנָשִׁים BALL nach der Analogie von 31 35 richtiger פָּאֲרַח נָשִׁים.

12 הִתְהַיָּה sog. Perf. confidentiae zum Ausdruck einer zweifellos bevorstehenden Thatsache, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 u. וַיֹּאמְרוּ von GES.-KAUTZSCH²⁶ § 141 e als ein בְּלִתֵּי בְּלִתֵּי paralleler Umstandssatz verstanden; die Einordnung bei KAUTZSCH ist ansprechender.

13 Das Geheimnis, das über den Gästen liegt, wird gelüftet: das Wissen um die Gedanken der Sara verrät

die Gottheit (DILLMANN 268). 14 לְמוֹעֵד BALL mit LXX, Peschl. + הַיָּהּ. 15^b לֹא כִי *nein, sondern* GES.-KAUTZSCH²⁶ § 163 a.

8) Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha 18 16–19 28.

Lots Töchter 19 30–38.

18 16 ff. ist schon wegen des unmittelbaren Anschlusses an 18 1–15 im Haupttenor für J in Anspruch zu nehmen. Vgl. dazu יְהוָה 18 20 22 ff. 19 16 24 27, נָא 18 27 31 19 2 8 19 f. und נָא 18 21 30–32 19 2 7 18 20, הַלֵּלָהּ 18 25, פָּרַם 19 4, כִּי עַל-כֵּן 19 18, לְבַלְתִּי 19 21, לְקַרְאֵת 19 1, הַבֵּיט 19 17 26, עֲבַדְהָ 19 2 19 wie 18 3 5, הַפְּעַם 18 32, פָּצַר 19 3 9, זָעַקָה (18 20 זָעָה) *übles Gerücht* 18 21 19 13 (doch s. m. Hexat. 106), הַשְּׁקִיף 18 16 19 28 (DILLMANN 265; unsichere Indicien sind אוֹלֵי 18 24 28 ff., בַּעֲבוּר 18 26 29 31 f., עִשָּׂה הַסֵּד 19 19, הָרָה ohne אַף 18 30 32, הַשְּׂבִים בְּבָקָר, die Endung וַי 18 28–32; s. m. Hexat. § 13).

Zwischen 16 und 20 ist 17–19 eine Unterbrechung. WELSH. Comp. 28 hebt auch sprachlich verdächtiges hervor: אֲנִי v. 17, וְיָרַעְתִּי לְמַעַן אֲשֶׁר v. 19; in einer so scharf und klar skizzierenden Erzählung wie J fällt auch die Verschiedenheit von אָמַר v. 17 und 20 auf; v. 18 f. zeigt eine in theokratischen Allgemeinheiten sich ergehende Redseligkeit, die, auch in einzelnen Wendungen vgl. Dtn 6 1–3 (FRIPP ZATW 1892, 23), schon mehr dtn'istisch anmutet (BALL: v. 18 f. R^D); auch ist das Motiv gerade dieser Eröffnung ein sehr vages. Aber schon v. 17 passt nicht in den Zusammenhang: da weiss Jahwe schon, was er thun will, während er v. 21 noch nicht einmal eine klare Einsicht in die Lage der Dinge hat. BALL hat den Einsatz v. 17–19 auf zwei Hände R^{JE} v. 17, R^D v. 18 f., verteilt. Die Verse haben die Tendenz, Abraham als Propheten auszuweisen nach Am 3 6 f. Das וַי v. 18 will WELSH. Comp. 33 Anm. nach Analogie der sekundären Stelle 22 18 auf וַי beziehen.

20 זָעָה wie זָעָה v. 21; BALL mit Sam. auch hier זָעַקְתָּ כֹּהֵם Genet. obj. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 128 h. כִּי bei MT Ausrufpartikel, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 148 d 159 ee, GES.-BUHL (Gen 17 1). St. כִּי רָבָה hat LXX πεπλήθονται (Luc. + πρός με) d. h. om. כִּי I (Luc. + אֵלֵי), Peschl. בְּרָחָה לְפָנַי = בְּחַבְּ מַבְּעֵי. WELSH. Comp. 28 und Anm. 1. schlägt vor, וַי vor הַטְּאֵתָם zu streichen: *dass ihre Sünde gross, dass sie sehr schwer sei.* 21 St. הַכְּצַעְקָתָהּ l. mit LXX הַכְּצַעְקָתָם. בָּלָהּ ist unübersetzbar: LXX συντελοῦνται, Peschl. مَمْلُوءَةٌ = בָּלָהּ (BALL); OLSHAUSEN hat בָּלָהּ, WELSH. Comp. 28 Anm. 1 בָּלָהּ vorgeschlagen. וְאֵם לֹא אֶרְעָה wird am besten mit KAUTZSCH konstruiert: [ob . . .] oder nicht: *ich will es erfahren*

22^b–33^a Die Fürbitte Abrahams für Sodom ist kritisch angefochten, der Text an sich ist einfach. Zu 22^b liegt nach jüdischer Überlieferung ein tikḱân sopherîm vor d. h. Wiederherstellung der vom h. Schriftsteller vermeintlich eigentlich beabsichtigten Wortfolge wohl auf Grund von 19 27; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 76 und BALL schlagen אַבְרָהָם עוֹדֵנוּ עוֹדֵנוּ עוֹדֵנוּ עוֹדֵנוּ vor. 24 נָשָׂא לִפִּי ohne עוֹן auch Num 14 19 Jes 2 9 Hos 1 6 (DILLMANN 270). 27 אֲדַבֵּר: die Aussprache als קָרַשׁ ist hier sachlich begründet; für die Frage, über die Herkunft dieser Aussprache, die vielleicht einfach eine rabbinische Finesse ist, ergibt sich daraus natürlich nichts (vgl. hierüber LAGARDE Übersicht 188 N., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 q und N. 3). 33 וַיִּלָּךְ kann im Zusammenhang heissen *er verschwand* und *er ging den andern nach*.

Gegen die Ursprünglichkeit von v. 22^b–33^a hat WELSH. Comp. 27 f. schwerwiegende Bedenken vorgetragen. Es ist sehr auffallend, dass 19 1 (15) gegen 19 17 ff. von zwei מַלְאָכִים im Unterschied von יְהוָה die Rede ist: J redet im Unterschied von E sonst nicht von מַלְאָכִים sondern nur von dem יְהוָה; 18 21 sagt Jahwe *ich will hinab*; 19 17 ff. ist er unter den Männern, obwohl sein Nachkommen nicht deutlich erzählt ist (doch s. v. 33). Mindestens sind also die *zwei Engel* 19 1 (v. 15 *die Engel*) nicht ursprünglich. Das Capitel

redet sonst von *Männern* ohne eine Zahl zu nennen. Man könnte das au sich damit zu-
rechtlegen, dass die zwei Engel eine auf Misdeutung von וְיָלֵךְ 18 33 beruhende Korrektur
sind. WELLMAN sieht als Voraussetzung der beiden Engel die ganze Episode v. 22^a–33^b an
und hält diesen Abschnitt für eine spätere Zuthat, mit Hinweis darauf, dass er sich von
der Umgebung auch sachlich abhebt: v. 23 ff. sei das v. 20 f. erst erwogene Gericht schon
beschlossen, der Gottesbegriff von v. 22–33, mit der Bezeichnung Gottes als שָׂפָט כָּל-הָאָרֶץ
und der scharfen Betonung des Abstands zwischen Gott und der Kreatur steche gegen den
naiven Verkehr Jahwes mit den Erzvätern scharf ab. Auch eine Kleinigkeit wie die, dass
v. 20 f. von Sodom und Gomorrha, v. 22 ff. nur von einer Stadt die Rede ist, mag zu er-
wägen sein, freilich handelt es sich überhaupt in erster Linie um Sodom, den Wohnort
Lots. DILLMANN 265 lehnt die Auslösung des Abschnitts ab, da sprachliche Gründe dafür
nicht vorliegen und die sachlichen nicht ausreichen. Es ist richtig: dass Abraham mit Gott
anders redet als vorher und als Lot nachher, ist nach der Wendung in v. 13 begründet;
Reflexionen wie hier finden sich 20 4 7 17 bei E, und wenn man auch nicht sagen kann,
die Eröffnung 18 20 f. sei ohne v. 23 ff. zwecklos, so ist die Absicht Gottes 18 20 f. doch so
unbestimmt angedeutet, dass die Rückkehr Abrahams an den Ort, wo er mit Jahwe ge-
standen hatte 19 27, dadurch nicht genügend motiviert wird. Es muss also vorher nicht
bloss von einer Enquête über die moralischen Verhältnisse beider Städte, sondern auch
von den möglichen Folgen derselben die Rede gewesen sein. Nur ist eine dahin gehende
Eröffnung Jahwes auch im jetzigen Textbestand zu vermissen: v. 23 wird sie einfach
vorausgesetzt. Also, auch wenn man v. 22^b–33^a aus J ausscheidet, ist der ursprüngliche
Text noch nicht erreicht. Es ist möglich, dass das Gespräch v. 22^b–33^a eine Eröffnung der
voraussichtlichen Zerstörung der Städte verdrängt hat. Die Sätze v. 22^a 33^b mögen
den Schluss gebildet haben, das zu Vermissende kann zwischen v. 21 u. 22^a gestan-
den sein.

19 1 Statt הָאֲנָשִׁים l. שְׁנֵי הַמְּלָאכִים. 3 ungesäuertes Brot, weil es
sehr eilt, würde eigentlich 18 6 besser passen. 4 אָנָּשִׁי קָרָם ist Glosse. . . מְנַ
וְעָד . . . wie 13 3. מִן-הַקֶּצֶה וְאֶל-הַקֶּצֶה besser elliptisch für מִן-הַקֶּצֶה (DILLMANN
271; GES.-BUHL) gedeutet als *sogar vom äussersten Ende* (STRACK). 9 וַיִּשְׁפֹּט
Imperf. consec. ist möglich, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 111 m; KAUTZSCH-SOCIN
Anm. 78 schlagen וַיִּשְׁפֹּט vor. 10 בְּלוֹט ist Glosse. 11 סְנַנְרִים wird von נָר abge-
leitet *Flimmern vor den Augen* (GES.-BUHL; HOFFMANN ZATW 1882, 68 N).
12 חֲתָן wird mit dem arab. ḥatana *beschneiden* kombiniert, weil ursprünglich
die Beschneidung vor der Hochzeit stattfand; LAGARDE Übersicht 116 f. will
aus ḥatana die allgemeine Bedeutung *verbinden* ableiten, vgl. GES.-BUHL. Das
Wort ist im Context nicht zu brauchen. Mindestens wäre mit Pesch. חֲתָנִיקָה zu
lesen (LXX וּבָנִים וּבָנִים וּבָנִים), sei's mit (DILLMANN 272 KAUTZSCH-SOCIN) sei's
ohne (KAUTZSCH) Streichung von חֲתָנִיקָה. BALL hält חֲתָן וְחֲתָנִים für eine alte Glosse.
Die Reihenfolge Schwiegersöhne, Söhne, Töchter ist auffallend. Man könnte
daran denken, חֲתָן zum vorangehenden zu ziehen: *hast du hier noch irgend je-
mand, der dir verschwägert wäre?* (dann ohne ו) *deine Söhne etc. führe weg
von hier*. Aus der Nennung der Söhne wollen KAUTZSCH-SOCIN Anm. 79 auf
eine Form der Sage schliessen, die durch v. 30 ff. verdrängt worden wäre. Um-
gekehrt wird hier das Weib Lots nicht erwähnt. 12 חֲתָנִים Sam., LXX, Pesch.
+ חֲתָנִים. 13 Die Ungleichheit der Suffixe צַעֲקָתָם und לְשַׁחֲתָהּ fällt auf; OLS-
HAUSEN schlägt צַעֲקָתָה, BALL לְשַׁחֲתָם vor. FRIPP ZATW 1892, 25 will כִּי מִשְׁחִית
וְגו' אֲנִי לֹא lesen und v. 13^b streichen. Aber das Zögern Lots v. 16 wäre unver-
ständlich, wenn Jahwe sich gegenüber Lot schon demaskiert hätte. 14 לְקַחְתִּי
futurisch (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 d), die Verlobten der jungfräulichen Töchter.

17 וַיֹּאמֶר der plötzliche Singular ist durch v. 18f. begründet: die Bitte Lots zeigt, dass er jetzt weiss, mit wem er es zu thun hat. Die bestimmte Ankündigung hat ihm Jahwe gezeigt; die Ankündigung geht vom Führenden unter den (drei) Männern aus (wie 18 10). עַל-נַפְשְׁךָ *um deines Lebens willen*.

הִתְהַרְהַר nach Osten (wegen Zoar v. 20—22). Das Umsehen wird verboten, weil es tödlich ist Jahwe zuzusehen. 18 אֲרֵנִי (Pesch. אֲרֵנִי!) wie 18 27 קָדַשׁ מִצָּעַר:

die Stadt ist eine Kleinigkeit, Jahwe soll nur eine ganz kleine Ausnahme in dem Gericht machen. 21 לְדָבָר לְ: wie 17 20 bei P; BALL vermutet, LXX mit ἐπί setzte על voraus.

Über die Lage von Zoar s. zu 13 10.

24 מֵאֵת יְהוָה

מֵאֵת יְהוָה ist eine Dublette, vermutlich ist מִן-הַשָּׁמַיִם erläuternde Glosse (KAUTZSCH-SOCH). 25 הִפָּךְ hat J offenbar schon als term. techn. für den Vorgang vor-

gefunden; zu der Schilderung, welche die Zerstörung durch Feuer vom Himmel vollzogen werden lässt, passt er nicht recht (NÖLDEKE Unters. 22; DILLMANN 274), sondern setzt Kräfte voraus, die über den Haufen werfen. 26 Über

die Möglichkeit eines Namens für Lots Weib s. zu 11 29. Im SW des Toten Meeres ist ein 2 1/2 Stunden langer, 100—150' hoher, aus Mergel, Kalk und grossen Salzschieben bestehender Bergrücken, Dschebel Usdum (vgl. BUHL 42); an ein Gebilde dieses Berges knüpft die Sage an; Abbildungen einer heute dort befindlichen etwa 40' hohen Salzsäule geben STADE Gesch. Isr. I 119, HbA 941, nur dass bei den starken Veränderungen der Oberfläche des Bergs durch Auswaschungen es mehr als fraglich ist, ob die heutigen Gebilde auch nur die von JOSEPHUS beschriebenen sind. v. 23—26 ist schwerlich in

einem Fluss geschrieben (WELLH. Comp. 28). Das Suffix von אֲשֶׁתוֹ in 26 hängt in der Luft, die Beziehung auf Lot ist grammatikalisch nur möglich, wenn man sich v. 24f., den Bericht über die Hauptsache, in Parenthese denkt. Vermutlich ist der Text gekürzt worden; BALL weist v. 26 an E. 28 Über der

Spalte des Toten Meeres liegt in Folge der starken Wasserverdunstung beständig ein Nebel. Als Ort, von dem aus Abraham sich vom Geschehenen überzeugte, bezeichnet die Tradition Kefr barik, 6 km ö. von Hebron (BUHL, Palästina 158f.). (V. 29 gehört P).

Der Eindruck, dass die über Sodom und Gomorra und den הַיַּרְדֵּן hereinbrechende Katastrophe im Sinn des Erzählers die Entstehung des Toten Meers überhaupt bedeute, hängt wesentlich an 13 10 11^a 12^b. Aber der Erzähler kann auch die Vorstellung gehabt haben, dass an Stelle des Toten Meers ein dem galiläischen Meer ähnlicher, kleinerer, See war, an dem Lot vorbei ziehen konnte. Die geologische Frage der Entstehung und Geschichte des Toten Meers hat zuletzt M. BLANCKENHORN in ZDPV 1896. 1—59 (mit Karten) erörtert. BLANCKENHORN nimmt an, dass die südliche 1—6 m tiefe Bucht Kulturland gewesen und in einer plötzlichen Katastrophe versunken sei. Er denkt an ein mit einem Erdbeben verbundenes Einsinken längs einer oder mehrerer Bruchspalten, in Folge dessen das Salzmeer sich nach Süden ausdehnte. Einen vulkanischen Ausbruch hält er für ausgeschlossen. Als Anlass des Einsturzes will er nicht sowohl Auslaugungen, etwa von Kochsalzlagern, ansehen, sondern er nimmt ein tektonisches Beben, eine Bewegung von Schollen der Erdkruste längs Spalten an. Es mögen bei dieser Gelegenheit brennbare Gase, Kohlenwasserstoff und Schwefelwasserstoff den Ausweg gefunden und sich entzündet haben, so dass, ob nun mit oder ohne Gewitter, die ganze Luft über den geöffneten Spalten in Flammen stand; auch Asphalt und Petroleum können emporgestiegen sein und sich entzündet haben (S. 51—59). Der Annahme, dass menschliche Ansiedlungen davon betroffen worden seien, also eine wirkliche Erinnerung daran sich erhalten habe,

stehe nichts entgegen. Für die Historicität der Patriarchengeschichte folgt daraus natürlich nichts.

Die Schwierigkeiten, die der Einheitlichkeit von Cap. 18f. entgegenstehen, hat KRÄTZSCHMAR ZATW 1897, 81—91 zum Ausgangspunkt einer höchst scharfsinnigen Hypothese über die literar- und religionsgeschichtliche Entstehung des Abschnitts gemacht. Er legt zu Grund die Unterscheidung einer von der Theophanie im Singular und einer von ihr im Plural redenden Erzählung. Zur Singulärerzählung rechnet er 18 1^a 3 9-15 17-19 20f. 22^b-33^a 19 17* 19-22 23 26 24 25 27, zur Pluralerzählung 18 1^b 2 4-8 16 22^a 33^b 19 1-13 18 14-16 28. In der erstern tritt Jahwe selbst auf, um sich von den Zuständen in Sodom zu überzeugen und um ev. einzuschreiten, in der letzteren werden von dem im Himmel bleibenden Jahwe drei Engel geschickt, um die Stadt zu vernichten (19 13) und Lot zu retten (19 16). Die erstere Darstellung hat vorwiegend lokales, die letztere vorwiegend religiöses Interesse. Die Singulärerzählung ist die ältere, enthält aber auch schon ältere und jüngere Bestandteile: vgl. den Jahwe von 18 20f. und von 18 14 25. Die Auscheidung von 18 17-19 22^b-33^a, womit aber 19 27 eng zusammenhängt, genügt nicht; auch die Abraham-Verheissung im Anfang, 18 1^a 3 9-15, ist ohne organische Verbindung mit der Erzählung. Als Rest der älteren Form des singularischen Berichts bleibt so 18 20f. . . . 19 17* 19-23 26 24f. (J¹): Jahwe hört auf dem Götterberg oder im Himmel von der Sündhaftigkeit Sodoms, steigt hernieder, überzeugt sich davon — wie und wodurch ist nicht deutlich —, rettet Lot nach Zoar und vertilgt die Stadt mit Feuer und Schwefel; Lots Weib wird zur Strafe in eine Salzsäule verwandelt. Auch dabei fragt sich noch, ob die Verflechtung Lots mit der Erzählung ursprünglich ist. Die stark sinnlich gehaltene Ausdrucksweise lässt fragen, ob ein ursprünglicher Jahwemythus vorliegt oder nicht vielmehr an nichtisraelitischen heidnischen Ursprung zu denken ist. Das legt auch der term. techn. מְהַבְּקָה Dtn 29 22 Jes 1 7 (1. קום st. ורים) 13 9 Jer 49 18 50 40 Am 4 11, ein unhebräischer Infinitiv, sowie der stete Gebrauch von אלהים nicht יהוה als des Urhebers nahe; bei Amos ist dies der einzige Fall wo er אלהים nicht יהוה hat; das weist auf eine längst fixierte Formel. KRÄTZSCHMAR vermutet als Kern eine kanaanitische Lokalsage, in der Lot ursprünglich nicht vorkam. Die Verbindung mit Abraham ist durch Hinzufügung von 18 1^a 3 9-15 vollzogen worden; diese Erweiterung von J¹ bezeichnet KRÄTZSCHMAR als J² — Sg. Daneben hat sich in prophetischen Kreisen eine andere Relation gebildet: um die Allwissenheit Gottes durchzusetzen und um ihn vor unmittelbarer Berührung mit den gottlosen Sodomiten zu bewahren, liess man ihn im Himmel bleiben und drei Engel zum Gericht schicken; die Gastlichkeit Lots gab dabei die wirksame Folie für die Ruchlosigkeit der Sodomiten. Die prophetische Tendenz dieser Relation, J²—Pl., wird in der Wahrung der Transscendenz, der Heiligkeit und Allwissenheit Gottes deutlich. Aus J²—Sg. und J²—Pl. hat ein R^J im wesentlichen den jetzigen Text geschaffen. Massgebend war dabei J²—Pl.; zur Harmonisierung hat er beseitigt: das Abenteuer Jahwes in Sodom, sein Herniedersteigen zur Erde durch Versetzung von 18 20f. aus dem Anfang an den jetzigen Ort, so dass ירד jetzt das Herniedersteigen von Hebron nach Sodom bedeutet; dabei hat er beide Verse als Überleitung zu 18 22^b-33^a benutzt, ein Stück von einer vierten Hand, J^s, schwerlich lange vor R^J entstanden; zugleich wird damit erreicht, dass Jahwe den schamlosen Vorgängen in Sodom ferne bleibt; im Zusammenhang mit 18 22^b-33^a steht dann auch שָׁנֵי הַמְּלֶאכִים in 19 1, die Beseitigung der Ortsangabe am Schluss von 18 16 zur Verlegung des Gesprächs nach Hebron selbst (?; vgl. 16^{aβb}); auch die Komposition von 19 17 gehört R^J, sowie die jetzige Versfolge 19 23-26. Jünger als R^J ist die Hand, die das dtu'istische Stück 18 17-19 eingeschoben hat.

Anhang: Die Töchter Lots 19 30-38.

An die Flucht Lots schliesst sich eine Erzählung über die Entstehung der Lotvölker, Moab und Ammon, an.

Der Abschnitt knüpft an den vorhergehenden Abschnitt aus J an (s. auch zu v. 31). Der Zuweisung an J stehen keine sprachlichen Hindernisse entgegen; einzelnes wie בְּנֵי־הָאֱרֶמֶץ und יָצַע וְרָע, הָתָה v. 32 (wie 7 3) ist jahwistisch (DILLMANN 276).

30 Lot fürchtet sich wohl kaum vor den Leuten von Zoar, die ihm als einem dem Gottesgericht zufällig entnommenen Frevler oder als dem Veranlasser des Gottesgerichts feindlich begegneten (STRACK), sondern Lot fürchtet, Zoar möchte auch noch untergehen (DILLMANN 277). בְּמַעְרָה: der Artikel von Mas. kann der bekannte Hebraismus sein (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 n), vielleicht hatte man aber auch eine besondere Örtlichkeit im Auge (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 84). DILLMANN 277 hält בְּמַעְרָה nach וַיֵּשֶׁב בְּהָרָה für eine Glosse. בְּנֵתוֹי BALL mit Sam., LXX + עָמוּ. 31 Das Alter des Vaters knüpft in ungesuchter Weise an v. 19 an. עָלַי nach BALL Schreibfehler für אֶלְיָנוּ st. אֶל in dieser Phrase noch Dtn 25 5. CORNILL ZATW 1891, 3 macht darauf aufmerksam, dass שָׁבָב in dieser Bedeutung mit Substant. durch אֵת, mit Pronom. durch עִם verbunden wird. 32 לָקָה BALL mit Sam. לָקָי. 33 בְּלִילָה הוּא: die Auslassung des Art. vor הוּא ist doch wohl nicht absichtliche Vermeidung einer Kakophonie (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 y), sondern wegen v. 35 als ein Schreibfehler anzusehen (BALL). יָדַע nicht *etwas merken*, sondern *Beachtung schenken* (s. GES.-BUHL יָדַע Käl 1b); damit fallen alle Fragen nach der Möglichkeit der Geschichte weg. 35 וַתִּקַּם LXX im Pesch. וַתִּבֵּא wie v. 33. 37f. עַר הָיוּם (BALL + הָיָה) wie 35 20; DILLMANN 278 hat wohl Recht damit, dass die Bemerkung beiden Völkern noch den Schlusshieב versetzt, ihr Ursprung gehe ihnen immer noch nach. Da sonst die Namen durch einen Satz motiviert werden, ist hier Textverderbnis anzunehmen. LXX hat מוֹצֵאב 1) + λέγουσα ἐκ τοῦ πατρὸς μου, BALL darnach (+ הוּא) הוּא לְאִמְרַי מֵאִבִּי הוּא; ob die Erzählung ein aram. מוּ = מִי im Namen suchte, kann auf sich beruhen. In v. 38 hat LXX שָׂמוּ עִמּוֹן לְאִמְרַי בֶּן־ (הוּא) בֶּן־ (שָׂמוּ + Ἀμμων (Luc. + λέγουσα), darnach BALL (wieder + הוּא) בֶּן־ עָמִי הוּא. Die Erklärung durch בֶּן־עָמִי kommt um ihre Pointe, wenn sie als *Sohn meines Volks* oder als *Sohn des ammonitischen Gottes 'Ammi* verstanden wird (DERENBOURG und HALÉVY, s. bei DILLMANN 278); der Ausdruck ist mit נִסְתַּף אֶל־עָמִי zusammenzubringen und bedeutet mindestens *Sohn meines Blutsverwandten*, vielleicht geradezu *Sohn meines leiblichen Vaters* (vgl. KRENKEL ZATW 1888, 283f.).

Diese Erzählung über Moab und Ammon sticht gegen die Weitherzigkeit der Erzväter sage in der Behandlung von Esau-Edom durch gereizte Gehässigkeit ab. Die Berührungen mit den ja auch verwandten Völkern Moab und Ammon waren geringer als die mit Edom. Aber das reicht zur Erklärung einer solchen Nachrede nicht aus; denn um das handelt es sich; die Erzählung ist eine Erfindung, natürlich nicht erst von J, keine gewachsene Sage; schon die Anonymität der Lotstöchter ist hierfür beweisend. Der Hintergrund ist der Jahrhunderte lange erbitterte Streit um das Ostjordanland (STADE Gesch. Isr. I 118 120; DILLMANN 277). Einen Schluss auf die sittlichen Verhältnisse beider Völker erlaubt eine solche Schilderung ab irato nicht.

9) Das Abenteuer in Gerar Cap. 20.

Das Capitel ist eine Dublette zu 12 10 ff. Wenn jene Erzählung aus J an ihrem jetzigen Ort verfrüht ist, so ist diese an dem ihrigen in JE verspätet. Sara bezeichnet sich 18 12 als verblühte Matrone; auch ist die Erzählung sehr ungeschickt in die Zeit der Schwangerschaft der Sara verlegt. R^(JE) hat also in diesem Fall zwei Parallelberichte dadurch untergebracht, dass er sie von ihrem ursprünglichen Ort weg den einen nach vorn, den andern nach hinten gerückt und sie durch Herstellung eines grösseren Zwischenraums

zwischen beiden vor Kollision bewahrt hat. Die hier zum Vorschein kommende Quelle ist natürlich E, da P über solche Dinge nichts erzählt. Zeichen von E sind sprachlich (vgl. DILLMANN 279) אֱלֹהִים v. 3 6 13 17, אָמָה st. שָׁפָחָה 17 (über שָׁפָחוֹת v. 14 s. z. St.), לָכֵּב v. 5, dann seltene Ausdrücke wie נָקִיזִן v. 5 f., אָמְנָה (BALL mit Sam. und 4 hebr. Cdd. אָמְנָם) v. 12, oder 'אָמַר אֶל־פִּי in Betreff von jemand sagen v. 2 ('אָמַר לִפִּי v. 13 hat so auch J 21 7), נָתַן mit Acc. und Inf. mit לֵי einem erlauben etwas zu thun v. 6. Nach E wohnt Abraham nicht in Hebron, sondern im Negeb v. 1; Gott erscheint bei E mit Vorliebe in nächtlichen Traumgesichten v. 3 ff.; ebenso schildert E den Abraham als נְבִיא v. 7.

1 מִשָּׁם ist beziehungslos und darum schwerlich redaktionell (so KAUTZSCH-SOCIN Ann 85, BALL). אֶרְצָה הַנֶּגֶב, ארצה הנגב, lokale am Stat. const. (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 90 c). נֶגֶב, nach einem im Aram. gebräuchlichen Stamm *das trockene Land* ist die Ebene südlich vom jüdischen Gebirge, s. bis Kades (s. zu 14 7), sw. bis Sur (s. zu 16 7) (BUHL Palaestina 87 f.). Mit גֵּרָר und גֵּרָר kann ein Wortspiel beabsichtigt sein. גֵּרָר wird meist an Stelle des heutigen Ġerar, etwa 15 km s. von Gaza gesucht. Dann hätte Abraham eine Digression nach Norden gemacht. Dann müsste v. 1^b aber starke Verkürzung eines diese Digression motivierenden Berichtes sein. Man hat mit Rücksicht auf den Zusammenhang versucht, Ġerar mit einem Wadi ġerūr sw. von Kades, noch im Negeb selbst, zu identifizieren. Auf ein Ġerar im Negeb könnte höchstens führen, dass 21 25 Beerseba ins Gebiet von Ġerar gehört. Da bei J Abimelech von Ġerar ausdrücklich als Philisterfürst bezeichnet wird (Cap. 26), so ist jedenfalls für J bei Ġerar bei Gaza zu bleiben. Aber auch für E wird 21 22 ff. dieses Ġerar vorauszusetzen sein. Auf eine Verkürzung von 1^b weist doch der Umstand, dass eine Motivierung der Übersiedlung, wie 12 10 sie giebt, hier fehlt (vgl. DILLMANN 279 f., BUHL 88 f.). Auch 2 weist auf redaktionelle Verkürzung dieses Anfangs hin: warum Abraham die Sara als seine Schwester ausgiebt und warum Abimelech sie an sich nimmt, ist nicht gesagt. Das Plus von LXX zu v. 2^a ἐφοβήθη γὰρ εἰπεῖν ὅτι γυνή μου ἐστίν, μήποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι' αὐτήν lässt noch vermessen, was ihm Grund zu dieser Befürchtung gab (vgl. BALL 71 f.). 3 על BALL mit Sam. + אֹדֶת. אֹדֶת בְּעַל: das Eheweib ist in erster Linie ein Eigentum des Mannes. 4 Sogar dem Heiden mutet Mas. die Aussprache אֶרְנִי zu. אֶרְנִי mit GEIGER Ur-schrift 365 (s. DILLMANN 280) und GRÄTZ als Glosse auszulassen, hat alles für sich: um Abimelech handelt es sich vorher und nachher, nicht um sein Volk. 6 בְּחֵלֶם nach v. 3 unnötig, aber ein Beweis der Sorgfalt, mit der E dem direkten Verkehr Gottes vorbeugt. חָמוֹ sieht GES.-KAUTZSCH²⁶ § 75 qq n als Bildung nach לֵה an; STADE Gr. § 143, 3 Anm. 2 nimmt einen Schreibfehler an. וְהָיָה s. zu 17 1. Der Prophet erscheint hier als ein Mann, dessen Eigentum tabu ist, wie das Eigentum eines Heiligtums, ein sehr massiver Begriff, der polydämonistische Wurzeln haben könnte. 9 St. מֶה־עֲשִׂיתָ לָנוּ BALL nach Pesch. besser מֶה־עֲשִׂיתָ לָךְ. Statt הַטָּאֲתִי hat LXX הַטָּאֲנוּ gelesen. Der Vers scheint gemäss dem הַגּוֹי v. 4 erweitert zu sein, denn das וְעַל־מַמְלַכְתִּי ist ebenso verdächtig wie dort הַגּוֹי. אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ negiertes Imperf. zum Ausdruck von Handlungen, die nicht stattfinden können oder dürfen, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 w. 10 St. רָאִיתָ לִי לֵאמֹר רָאָה, da רָאָה sonst nicht *beabsichtigen* heisst, auch Ps 37 37 (STRACK) nicht. כִּי zur Einführung eines

Folgesatzes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 166b, dann gleich 11 zur Einführung der direkten Rede, ib. § 157b. רַק von GES.-BUHL zu יִרְאַת אֱלֹהִים gezogen *lauter Gottesfurcht giebt es wohl nicht*; KAUTZSCH *schwerlich ist irgend welche Scheu etc.*; רַק *sicherlich* ist durch Dtn 4 6 belegt. נְהַרְנוּנִי Perf. consec. zur

Entwicklung der wahrscheinlichen Folge einer gegenwärtigen Thatsache GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112x.

12 Die Ehe unter Stiefgeschwistern, Dtn 27 22 Lev 18 9 11 20 17 verboten, ist II Sam 13 13 für die Zeit Davids als nicht ungebrauchlich vorausgesetzt (vgl. DILLMANN 281, BENZINGER 142).

13 הִתְעִי die Konstruktion von אֱלֹהִים (בַּלְל הָאֱלֹהִים) als Plural ist auch nach GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124h N. 3 145i eine Eigentümlichkeit von E; vgl. 35 7 (Jos 24 16 E? nach KUENEN D); sie kommt aber auch bei D vor z. B. Dtn 5 23; s. nachher zu Gen 31 32ff.

E hat über Abraham etwas anders erzählt als J; mehr nur eine Sache des Ausdrucks ist הִתְעִי *in die weite Welt hinausschicken* (KAUTZSCH-SOCIN), denn auch bei J ist das Ziel unbekannt, ein Land, das Jahwe erst zeigen will. Aber feiger als bei J ist Abraham bei E: die bei J nur als Ausnahme berichtete Verabredung (12 11–13), trifft er hier gleich zu Anfang und für alle Fälle.

14 וְשָׂפָחוֹת יִשְׁפָּחוֹת ist Glosse nach 12 16, da E שְׂפָחָה nicht gebraucht. Sam., LXX haben vor נָאן noch אֶלָּךְ בָּסָר, offenbar auf Grund unrichtigen Verständnisses von נִתְמִי v. 16.

15 לְפָנָיָהּ wie 13 9 bei J, 34 10 bei P.

16 נִתְמִי die Handlung ist in der Vorstellung der festen Willensmeinung gemäss schon fertig; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106i.

אֶלָּךְ בָּסָר vor בָּסָר ist ausgelassen שָׂקָל ib. § 134n.

לְאַחֶיךָ beschönigend; das Anbringen einer kleinen Bosheit wird man diesem Erzähler nicht unterschieben dürfen.

בְּכֹחַ עֵינַיִם ist ähnlich wie 32 21 (vgl. LAGARDE Übers. 232) eine dem Wergeld zur Seite zu stellende Busse für gethanes Unrecht.

לְכָל אִשָּׁר אֶתְךָ verstehen DILLMANN 282, KAUTZSCH-SOCIN, KAUTZSCH als Umgebung der Sara, vor welcher diese Busse eine Ehrenerklärung sei; die zu bedeckenden Augen sind dann nicht die des Beleidigten (vgl. 32 21), sondern die des Publikums.

Aber im ATlichen Eherecht ist Ehebruch nicht sowohl Beschimpfung der Ehefrau, als vielmehr ein Eigentumsvergehen gegenüber dem בעַל.

LXX, Sam. haben וְלִכְלֵךְ gelesen, LXX mit καὶ πάσαις ταῖς μετὰ σου denkt an die mit Sara dem Abraham abgenommenen Sklavinnen.

Es ist vielleicht zu verstehen: das ist eine בְּכֹחַ עֵינַיִם wegen deiner, wegen alles dessen, was mit dir vorgegangen ist.

Unübersetzbar ist וְאֶת-כָּל וְנוֹכַחְתָּ, auch wenn man וְנוֹכַחְתָּ 2. Pers. Sing. Perf. liest (GES.-BUHL, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116s, STADE 445, 1 Anm.).

LXX hat καὶ πάντα ἀλήθεισον = וְאֶת-כָּל הַזֹּכְחִי (BALL) *und lass alles verglichen sein*. Pesch. וְעַל כָּל הַזֹּכְחִינִי =

وَعَلَىٰ كُلِّ مَقَامٍ أَجْرًا *und über alles hast du mir Vorwürfe gemacht* =

וְעַל כָּל הַזֹּכְחִינִי ist ebenso unverständlich. BALL schlägt vor וְאֶת כָּל תְּכַחַת *und du höre auf mit Beschwerden* oder וְתִבֵּל תְּכַחַת *und die Kesûth möge die Beschwerden zur Ruhe bringen* (vgl. בָּלָה 21 15); GRÄTZ וּמִקְלִיפֵךְ הַזֹּכְחִינִי *und beweise dein gutes Recht gegen den der dich beschimpft*.

17 E erzählt weniger gut als J: v. 3 erfährt Abimelech sein Unrecht durch eine Offenbarung, nach v. 17 ist er durch Krankheitserscheinungen darauf aufmerksam gemacht worden; diese scheinen v. 7 stillschweigend vorausgesetzt zu sein, so dass die Offenbarung eigentlich eine Erklärung von ihnen ist.

וַיֵּלֶךְ geht wegen ^{ba} auch auf Abi-

melech: so dass er und seine Weiber wieder zeugungsfähig wurden. 18 ist wegen יהוה und des Missverständnisses von וגלדי Glosse.

10) Die Geburt des Isaak; Hagar und Ismael 21 1^a 2^a 6-21.

V. 1^a 2^a gehört wegen יהוה v. 1^a und der Rückbeziehung auf 18 10ff. J; in v. 2^a ist לוקני in einer einfachen Notierung der Thatsache leicht entbehrlich, nach der Vermutung von KAUTZSCH-SOCIN Anm. 87 von R aus v. 7 vorausgenommen. v. 6^a gehört wegen der Namengebung durch die Mutter nicht P, wegen אלהים E; über 6^b s. nachher; v. 7 macht den Ansatz zu einer zweiten Erklärung des Namens Isaak aus dem Munde der Mutter, gehört also J. Geschlossener Text aus E ist v. 8-21 (vgl. DILLMANN 284): der Inhalt ist Variante zu Cap. 16 J; sprachlich beachte אלהים v. 12 17 19 20, על-אורות 11 (s. aber m. Hexat. 182f.), אמה v. 10 12f., תרחק v. 16 (vgl. aber m. Hexat. 188), שים לגוי v. 13 18 gegen 'ל עשה bei J 12 2 und 'ל נתן bei P 17 20, dann seltene Ausdrücke und ἀπαξ λεγόμενα wie חמת v. 14 15 19, מפתח-קשת v. 16, רבה קשת v. 20 (s. z. St.), weiter die nächtliche Gotteserscheinung v. 12f. (vgl. v. 14) und dann die Offenbarung an den wachen Menschen durch eine Stimme vom Himmel v. 17; Abraham wohnt im Negeb, denn Hagar ist nach der Vertreibung aus seinem Haus gleich in der Steppe von Beerseba v. 14 (vgl. BUHL Palaestina 183). Der Name Ismael kommt im ganzen Stück nicht vor; v. 17 wird er motiviert; R^{JE} hat die Namengebung ausgelassen (nach v. 19), um die Dublette zu 16 11 nicht allzuhart zu machen.

6 אלהים לי אשה würde man ohne v. 6^b übersetzen *Elohim hat gemacht, dass ich lachen kann*; v. 6^b passt besser zu dem durch 18 11f. vorbereiteten v. 7, der jetzt ohnehin ein Torso ist (BUDDÉ Urg. 24, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 88). Analogia zu יצחק s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 10 g. 7 מלל — Perf. für den Modus irrealis GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 p — ist poetisch. ל: לאברהם über jemand wie 20 13 bei E und wie ל אצחק v. 6^b. בנים: die Kategorie, abgesehen vom bestimmten Fall (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 o). ילדתי Sam., Pesch. + לו. לוקני LXX לוקני; ל im Zustand, bei (vgl. GES.-BUHL ל B 3).

8 Die Entwöhnung eines Kindes ist Anlass zu einem Familienfest. Analogia zu ימל s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 51 m. 9 מצחק (מזחק bei BAER lehnt GES.-KAUTZSCH²⁶ § 52 m ab) BALL nach LXX + אמת-יצחק בנה: er spielt mit Isaak als ein gleichberechtigter, das erweckt bei Sara Gedanken der Eifersucht; bei MT ist die Haltung der Sara weniger klar, wie die Mühe zeigt, die STRACK aufwendet: der Anblick des spielenden Kindes erweckt bei Sara Neid, da ihres noch nicht so weit ist, auch besorgt sie, er möchte um seines muntern Wesens willen mehr erhalten als dem Halbsohn gebührt. 10 האמה BALL mit Sam. praem. את, zur Symmetrie mit אמת-בנה. V. 10^b nennt BENZINGER 134 unter den Spuren von ehemaligem Matriarchat.

11 Abraham hat dem Vorschlag keine ethischen Bedenken entgegenzustellen, sondern ist unangenehm berührt, weil er auf den Sohn der Hagar nicht gern verzichtet. Hinter 12 steht die 45 5^b 7f. 50 25 auf den Ausdruck gebrachte theologische Betrachtungsweise von E. יצחק nach jemand genannt werden (GES.-BUHL קרא Niph. 2 a).

13 לגוי BALL mit Sam., LXX, Pesch. + גדול wie v. 18. 14 חמת Stat. constr. zu חמת, חמת v. 19 15, vielleicht von einem Stamm חמת (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 95 l). שם על-שכמה steht in einer syntaktisch unmöglichen Weise und ist mit LXX nach הילך zu versetzen; ein späterer Diaskeuast hat mit Rücksicht auf das nach P in diesem Augenblick 16—17 Jahre betragende Alter Ismaels die Umstellung vorgenommen; nach v. 15 hat Hagar den Knaben auf der Schulter getragen. 16 מפתח Pa'lel von פתח (GES.-KAUTZSCH²⁶

§ 75kk, STADE Gr. § 155ab). LXX mit ὡσαύτ' τόξου βολήν. Pesch. mit לְבַר מַעְבָּלָא לְבַר מַעְבָּלָא , legen die von STADE Gr. § 279 Anm. aufgeworfene Frage nahe, ob der Text von MT in Ordnung ist. אַל-אַרְאָה Cohortativ im Selbstgespräch. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 108b; $\text{רָאָה בְּ$ etwas mit Affekt ansehen, meist mit Lust, hier mit Schmerz. $\text{וַיִּשָּׂב מִנְּגַד}$ wiederholt aus ^a, von BALL als redaktionell bezeichnet. Liest man aber ^{bβ} mit LXX $\text{וַיִּשָּׂא הַנְּעָר אֶת-קוּלוֹ וַיִּבְכֶּה}$, so hat $\text{וַיִּשָּׂב מִנְּגַד}$ einen guten Sinn: *und während sie so sass, fing das Kind an laut zu weinen* (DILLMANN 286). GRÄTZ schlägt für ^{bβ} vor $\text{וַתִּשְׁמַע קוֹל הַנְּעָר וַתִּבְכֶּה}$. 17^b BALL אָה statt אַל wie v. 17^a. בְּאַשֵּׁר dort wo, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 138e. 19 בְּאֵר מַיִם BALL mit LXX + תַּיִם . 20^{bβ} bedeutet bei MT *und wurde heranwachsend ein Bogenschütze*; das Heranwachsen ist schon v. 20^a berichtet; DILLMANN 287 schlägt statt קָשֶׁת רַבָּה vor רַבָּה קָשֶׁת , KAUTZSCH-SOCIN Anm. 91 halten קָשֶׁת für alte Glosse zu רַבָּה , BALL schlägt רַבָּה קָשֶׁת vor nach Jer 4 29 Ps 78 9. 21 Die Steppe Paran ist westlich von Edom (Num 10 12). Auch der Sohn der Hagar wird mit einer Ägypterin zusammengebracht, s. o. zu 16. 1^b.

11) Der Vertrag mit Abimelech von Gerar 21 22–34.

Abgesehen vom Schluss v. 32–34 gehört der Abschnitt E. Diese Quelle bringt mit Abimelech von Gerar den Abraham in Berührung, J den Isaak. Das Stück knüpft durch v. 23^b an 20 14–16 an. Von sprachlichen Zeichen von E vgl. (DILLMANN 287) אֱלֹהִים v. 22f., עַל אֲדוּמָה v. 25, הַזֹּכֵחַ 25 *auf dem Rechtsweg zu Rede stellen* (bei J 24 14 44 im Sinn providentieller Bestimmung), גֵּן וְנֶגְדָר גֵּן וְנֶגְדָר *die ganze Sippschaft* v. 23 (nur noch Jes 14 22 Hi 18 19); dann die äusserliche Verknüpfung durch $\text{וַיְהִי בַעַת הַהִיא}$ v. 22, und das Suffix בְּבִרְיָה (m. Hexat. 190).

22 St. וַיִּאמֶר l. BALL וַיִּבֹא , s. u. zu 32^b. Mit LXX hier und v. 32 אָהָת einzusetzen (BALL), ist unnötig. 23 הִנֵּה hier hat E sonst nirgends; das Wort gehört zu אֱלֹהִים . Mit אֱלֹהִים הִנֵּה ist das Numen loci gemeint. Der Bitte des Abimelech könnte nicht sowohl der Eindruck der Macht Abrahams zu Grunde liegen (s. o. S. 147), als vielmehr der Wunsch, sich mit Abraham dem נְבִיא gutzustellen. 25 St. וְהַזֹּכֵחַ liest BALL וַיִּזְכֶּה . Gerade für Abraham ist die Sorge um den Besitz charakteristisch: Abimelech bittet um Freundschaft, Abraham benützt die Gelegenheit, sich sein Recht auf einen Brunnen zu sichern. 27 Die Geschenke Abrahams beweisen, dass der Vertrag auch für ihn von Wert ist. Über die Form des Vertragsschlusses ist nichts erzählt. Nach v. 27 fehlt eigentlich nur noch die Bemerkung, dass der Ort um des Schwures willen בְּאֵר שֶׁבַע heisst, v. 31. Statt dessen wird mit 28 eine Ableitung des Namens von 7 Lämmern, die Abraham dem Abimelech gab, vorbereitet. $\text{אֶת-שֶׁבַע בְּבָשֶׂת הַצֹּאן}$ ist, wenn nicht durch den Art. von הַצֹּאן , dann durch אֶת determiniert (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117a) und heisst *die sieben Lämmer*. Daraus auf einen Neuanfang zu schliessen, kann nur durch die Voraussetzung vermieden werden, dass von jeder Art von Tieren (v. 27) je 7 üblich waren. Auf die ursprüngliche Verwendung von sieben heiligen Dingen beim Eid, am wahrscheinlichsten von sieben opferbaren Tieren, deutet schon der Ausdruck נִשְׁבַּע (vgl. HbA 359a, LAGARDE Or. II 9). Volle Suffixformen sind E eigentümlich: s. 41 41 42 36 aber auch בְּלִנָּה Prv 31 29 (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 c und f). Vor בְּבָשֶׂת 29 und 30 ist mit Sam. der Art. zu setzen (BALL; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126x 117d). תְּהִיָּה : Subjekt ist der Akt der Annahme; s. o. zu

15 6. **כִּי** Einführung eines Objektsatzes (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 157b), anders als 22 26. Wenn v. 28-30 unter der genannten Voraussetzung an v. 27 sich anschliessen lässt, so wird der Text mit **31^b** brüchig. Der Name des Orts wird nicht, wie man nach dem Anschluss von v. 31^a an v. 30 erwarten sollte, aus den sieben Lämmern, sondern aus dem Schwur beider abgeleitet. Mit KAUTZSCH-SOCIN Anm. 92 zu versuchen, an J zu denken, hat gegen sich, dass Abraham hier nicht mit Beerseba in Verbindung gebracht wird (s. zu v. 33). Man wird keine andere Auskunft geben können, als dass E gegen J ein ungelenker Erzähler ist. Die Wiederholung von v. 27^b in **32^a** kann daraus erklärt werden; oder muss man mit WELLM. Comp. 20 v. 32^a an v. 31^b anschliessen und noch von **כִּי** v. 31^a abhängig denken? **32^b** wird meist E abgesprochen; aber dass Abraham und Abimelech am gleichen Orte wohnend vorausgesetzt sind (WELLM. Comp. 19, DILLMANN 289), ist aus v. 22 nicht zu beweisen. Das Kommen Abimelechs ist freilich nicht erzählt; aber E ist mit Angabe der Voraussetzungen der Erzählung überhaupt nicht allzu sorgfältig (s. o. Cap. 20; vielleicht auch 21 27 ff.); BALL's Änderung von **וַיֵּאמֶר** v. 22 in **וַיִּבֶאֱ** ist so nicht einmal nötig. Auch das Philisterland kann E verbleiben. Jedenfalls nicht zu E gehört **כָּרָא בְּשֵׁם יְהוָה** sagt nur J, nur kann das Subjekt des Satzes bei J nicht Abraham sein, aus dem mehrfach genannten Grund, dass J diesen nicht nach Beerseba versetzt. Der Vers redet von Isaak und ist, soweit er J gehört, vermutlich hinter 26 25 gestanden (KAUTZSCH-SOCIN Anm. 93). **34** gehört J nicht, weil Abraham bei J nicht mit Abimelech verkehrt, aber auch E nicht, wenn v. 32 E gehört (mit 32^{b3} unvereinbar), sondern wird ein Abschluss von R^{JE} sein, der v. 33 hierher versetzte. Eine Überleitung zu Cap. 22 war nicht nötig; hiefür genügte 22 1^{aa}. Auch v. 33 wird nicht ganz J gehören, da sonst seine Versetzung hieher unverständlich ist. Der Schluss mit **לֹא עוֹלָם** lässt vermuten, dass auch E von Errichtung einer Kultusstätte in Beerseba, natürlich durch Abraham, erzählte (**לֹא** bei E vgl. 33 20 35 7 43 14 [om. **שָׁרָי**?] 46 2). Auch die Bezeichnung des heiligen Baums durch das im Hexat. sonst nicht vorkommende **אֶשְׁלֵךְ** *Tamariske* könnte von E sein.

12) Isaaks Opferung 22 1-19.

Gehört im Grundstock wieder E. Über v. 14-18 s. nachher. Vgl.: den Gottesnamen v. 1 3 8 9 (11 freilich **יְהוָה**), **כִּה** als Lokalpartikel v. 5, die Einfügung v. 1^{aa}, die weitläufigen Vorbereitungen von Mitteilungen v. 1 7 11, dazu die Offenbarung im Nachtgesicht v. 1 und die Weisung an den Wachenden durch die Stimme vom Himmel (vgl. DILLMANN 290 f.).

1 נִסָּה auch D geläufig. **2** Wie schwer die Forderung Gottes auf Abraham sich legen muss, bringt die Häufung der Akkusative geschickt zum Ausdruck (DILLMANN 291). **אֶרְצָה הַמִּזְרֵיחַ**: II Chr 3 1 ist **הַר הַמִּזְרֵיחַ** der Tempelberg in Jerusalem. Dieser Platz soll ohne Zweifel auch hier genannt sein, dann aber ist der Name eine Korrektur: ein Erzähler, der den Abraham ausdrücklich dem jüdischen Gebiet entzieht und ihn in das politisch zum Nordreich gehörige Negeb versetzt, wird sich gehütet haben, die Hauptstadt von Juda durch eine entscheidende Episode im Leben des Abraham auszuzeichnen; auch kann man anführen, dass in dem Namen, mindestens für hebräische Etymologen, **יְהוָה** steckt; auch ist die Nennung der Opferstätte — auch wenn sie durch

אָרץ, ungeschickt genug, verallgemeinert erscheint — gegenüber von ^bאָרץ verfrüht. Darüber, was für ein Name durch die Retouchierung verdrängt worden sein mag, lässt sich nichts sicheres sagen. Gegen אָרץ המורה von BLEEK und TUCH wendet WELLMANN Comp. 21 Anm. 1 ein, dass diese Verbindung so unmöglich ist als אָרץ המורה. Dazu ist Sichem von Beerseba 35 Stunden entfernt, also mehr als drei Tagereisen (DILLMANN 291); eben deshalb kann man auch nicht אָרץ אֱמִירִים (vgl. 33 19) lesen (WELLMANN Comp. 21). LXX εἰς τὴν γῆν τὴν ὑπερλαβὴν scheint אֱמִירִים vorauszusetzen, Targ. Jon. hat טור מוריה, Targ. Onk. ארעא פולחנא *das Land des Gottesdienstes* (מוריה von אֱמִירִים ableitend?). Pesch. hat ارضه، دarnach DILLMANN 292 und BALL האָמִירִי אָרץ; es lässt sich denken, dass das einem spätern anstössig war; zu beachten ist auch das hiebei entstehende Wortspiel mit אֱמִירִי und אָמִיר. 3 Über מָקוֹם s. zu 12 6. Der Vers zeigt wieder die gegenüber J brüchige Art von E. Das Spalten des Holzes, nachdem der Esel schon im Geschirr ist und Abraham nicht bloss die Sklaven, sondern auch den Knaben an sich genommen hat, ist nicht geschickt untergebracht. Auch die Bemerkung, dass er der von Gott genannten Stätte zuzog, ist gegenüber v. 2 ungenau. 4 וַיֵּשֶׁב Imperf. consec. nach einer Zeitbestimmung, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 111 g. Woran Abraham die Stätte erkannte, wird nicht gesagt: wieder ein Beleg für die mangelhafte Verumständung bei E. מְרַחֵק um einen sehr hohen und sehr weit entfernten Punkt kann es sich nach v. 5 nicht handeln. 5 Die harmlose Notlüge will gegenüber so vielem Schlimmeren in der Patriarchengeschichte wenig besagen. Mit dem Motiv stiller Hoffnung, es werde mit dem Träger der Verheissung nicht zum schlimmsten kommen, bringt STRACK die Erzählung um ihre Spannung. 6 מְאַבְלֵת ein nomen instrument. (GES.-BUHL). 6^b—8 zeigt eine schriftstellerische Kunst, die sich merkwürdig von den gelegentlichen Mängeln in E abhebt. Mit dem ganz einfachen Mittel des zweimaligen das kurze Gespräch umrahmenden וַיִּתְּנוּ שְׁנֵיהֶם יָתְרוֹ v. 6^b und 8^b, wird die Situation unübertrefflich schön gezeichnet: die Wanderung wird schweigend angetreten, des Knaben harmloses Plaudern verstummt nach der ausweichenden Antwort und schweigend geht es weiter. dem Ungeheuerlichen entgegen. Was in dem Vater vorgeht, klingt an in dem zweimaligen zärtlichen וַיִּנָּחֵם und verrät sich in dem düstern Schweigen, das auf dem Gang liegt. Ebenso versteht es die Erzählung, die Spannung aufs höchste zu steigern durch unständliche und eingehende Schilderung aller der peinlichen Vorbereitungen, die Abraham trifft, 9 10. Diese Schilderung wäre geradezu ungeniessbar, wenn bei Abraham auch noch ein Schimmer von Hoffnung voraussetzen wäre, dass Gott das äusserste nicht von ihm verlangen werde. 11 מְלֹאֵף יְהוָה st. אֱלֹהִים 21 17; der Interpolator von v. 14-18 schreibt so; darnach ist hier korrigiert. Auch bei E ist die Grenze zwischen אֱלֹהִים und מְלֹאֵף אֱלֹהִים eine fließende; so redet der Engel Gottes als das Ich Gottes. אַל nach BALL verschrieben für אֵל (Sam.). 13 אַחֲרָיִם *hinten*, ähnlich wie Ps 68 28, ist entweder als Glosse zu streichen, die erklärt, warum Abraham das Tier jetzt erst sieht (DILLMANN 293), oder dafür mit Verss. אַחֲרָיִם zu lesen; nach DILLMANN ist אַחֲרָיִם Korrektur von אַחֲרָיִם. Zum quellenhaften Text gehört noch 19.

V. 14^a wird, abgesehen von יְהוָה (wie v. 11), von BALL E zuerkannt. Aber da יְהוָה

יְרָאָה auf den Namen מוֹרְיָה abzuzielen scheint, und zudem ganz farblos, ohne Lokalton, auf jeden heiligen Ort anwendbar ist, so kann höchstens die Einleitung einer Benennung des Platzes E gehören. Eine sekundäre Hand hat jedenfalls eingegriffen. Es wäre denkbar, dass die Benennung des Platzes, wie die nachherige Rede des Engels v. 15–18, aus einer analogen Stelle, aus 16 13, hergeholt ist. Für die Deutung des יְרָאָה verweist BALL auf Dtn 12 13f., wo יְרָאָה und בְּהָר Wechselbegriffe sind; auch kann an יְרָאָה v. 8 erinnert werden; darnach wäre es der von Jahwe erkorene Berg; dann ist freilich mit Pesch. und Vulg. auch יְרָאָה st. יְרָאָה zu lesen. *Jahwe erscheint auf dem Berge* hält STADE Gesch. Isr. I 450 für eine sprichwörtliche Redensart; gewöhnlich wird יְרָאָה יְהוָה relativisch mit בְּהָר verbunden, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130d und N. 2. Der Satz v. 14^b ist ein Konsekutivsatz, ib. § 166 b.

Nachdem Abraham geopfert hat und zur Heimkehr fertig ist, kommt noch einmal eine Offenbarung. Dass dieser Neuansatz sekundär ist, ergibt sich schon daraus, dass v. 19 keinen Anschluss mehr hat. Dazu kommt der Gebrauch von יְהוָה. Inhaltlich ist das Stück eine Repetition früherer Verheissungen. Von Ausdrücken steht בִּי נִשְׁבַּעְתִּי ib. v. 16 auch Ex 32 13, יְהוָה נָאִים ib. Num 14 28 in sekundärem Text; וְעַן אָשֶׁר ib. ist schon mehr dtn-istisch vgl. Dtn 1 36 Jos 14 14, auch עָקַב אָשֶׁר v. 18 steht 26 5 in sekundärem Text; הַשְׂכֵּת ist aus v. 12 wiederholt (vgl. DILLMANN 291 294). Der Segen starker Nachkommenschaft wird dem Abraham gleich im Anfang verheissen (12 2), bei E wird es ebenso gewesen sein. Die Masse der Nachkommenschaft v. 17 wird 15 5 bei E (26 4 sekundär) mit den Sternen am Himmel, 32 13 bei J mit dem Sand am Meer verglichen; vom Besitz der feindlichen Thore ist 24 60 bei J (nur mit שְׁנָאֵי st. אֲרָבֵי) die Rede, v. 18^a ist schon Wiederholung von 12 3^b, nur dass diese sekundäre Hand das, 26 4 wiederkehrende, Hithpaël st. des Niphal schreibt, ohne merkliche Verschiebung des Sinns (KAUTZSCH-SOCIN N. 99), und statt der מִשְׁפַּחַת הָאֲדָמָה von גִּנֵּי הָאָרֶץ redet, was übrigens 26 4 auch steht. Die Geschichte wird durch v. 15–18 nicht weitergeführt: Abraham geht v. 19, ohne von dieser Offenbarung Notiz zu nehmen, heim.

Das Stück, literarisch angesehen etwas vom schönsten, was E aufzuweisen hat, stellt die schwierige Frage, ob der Jahwismus in einer früheren Zeit Menschenopfer speziell Kinderopfer gekannt hat. Dass in Israel Menschenopfer vorkamen, ist sicher: das beweist die Jephthageschichte Jdc 11 30 ff., dann die Nachricht, dass seit Ahas die Kinderopfer häufiger wurden, II Reg 16 3 17 17 21 6 23 10 vgl. Jer 7 31 19 5 32 35 Hes 16 20 ff. Micha 6 7 zeigt, dass solche Opfer Jahwe dargebracht wurden. Auch das ausdrückliche Verbot Lev 18 21 20 2 beweist ihr Vorkommen. Aber ein ursprüngliches Element des Jahwismus als solchen sind sie wahrscheinlich nicht; die hohe Wertschätzung und Bevorzugung der Erstgeburt schliesst das aus. Es wird sich dabei um ein in den alten Jahwismus, sei's von Kanaan, sei's vom Ostjordanland eingedrungenes fremdes Element handeln (vgl. WELLM. ProL 92. STADE Gesch. Isr. I 634 Anm. 3, MARTY³ 37, TIELE I 242, KAMPHAUSEN, Das Verh. des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn 1896), gegen das der bewusste Jahwismus sich ablehnend verhielt. Gen 22 1–19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenzerzählung. Die Forderung Gottes wird dann freilich schliesslich zur Scheinforderung. Die von E aufgenommenen, dann eben nicht israelitische Sage, mag es anders angesehen haben. In der Erzählung liegt, dass Gott den Abraham auf eine besondere Probe stellt, um zu wissen, was in ihm ist (v. 1 12), einer der Anthropomorphismen, die unvermeidlich sind, wenn Sinn und Zweck des Handelns Gottes mit den Menschen geschildert wird.

13) Die Verheiratung Isaaks 22 20–24 67.

Die zur Verheiratung Isaaks überleitende Notiz über die genealogischen Verhältnisse der zweiten Terachidenlinie, der Söhne Nahors, ist keins der knappen Gerüste von P, wo עוּץ und אָרָם auch anders eingeordnet sind (10 22f.). Wegen der Beziehung auf 11 28–30 und Cap. 24 gehört das Stück J (s. auch יֵלֶךְ v. 23, וְגַם הָיָא v. 20, וְגַם הָיָא v. 24 wie 4 4 22 26 10 21 19 38; vgl. DILLMANN 295). Ob aber der Text intakt ist? Die Einleitungsformel v. 20^{aa} gehört sonst E (WELLM. Comp. 30 hat den ganzen Abschnitt E zugewiesen). Die Annahme DILLMANN'S 295 (wegen 29 5), dass Bethuel v. 22 und 23^a an Stelle von ursprünglichem וְאֶת־רִבְקָה וְאֶת־לָבָן stehe, ist abzulehnen: J setzt das hier befolgte Schema sonst voraus

wenn Laban 29 5 בְּרִינְחוֹר heisst, so steht hier בָּן im weiteren Sinn für Nachkomme. Zu den Namen vgl. DILLMANN 295f., HbA, Ges.-BUHL.

Cap. 22. 21 עוֹיץ s. zu 10 23. בּוֹ Jer 25 23 neben Dedan und Thema genannt; nach Hi 32 2 ist Elihu von Bus. Darnach ist Bus im wüsten Arabien, nicht weit von Edom zu suchen. Die Keilinschriften Assarhaddons kennen eine nordarab. Landschaft Bâzu, KAT² 141. קְמוּאֵל ist unverglichen; dass אָרַם hier in einem engeren Sinn steht als 10 22f. bei P (DILLMANN HbA 839 106), ist nicht zu beweisen. 22 קָשָׁד vgl. mit אֲרַפְכָּשָׁד 10 22. הָזוּ wird mit der neben Bâzu genannten nordarab. Landschaft Hazû identifiziert, KAT² 141. Zu בְּלָדֶשׁ hat man den in nabat. Inschriften vorkommenden Mammsnamen בְּלָדֶשׁוּ verglichen. וְדָלָה und בְּתוּאֵל sind unverglichen. 23 Zu שְׁמֵנָה אֵלָה s. zu 9 19. Die Nichterwähnung Labans ist auffallend, aber aus dem Zweck der Genealogie zu erklären, die vor allem die Herkunft der Cap. 24 in den Kreis der Patriarchen eintretenden Rebekka aufzeigen soll. 24 Durch vier Söhne von Nebenfrauen Nahors wird auch hier das Schema der zwölf Stämme erreicht. In רְאוּמָה könnte ein Tiernamen, רָאם, stecken. מְבַחַּה führt vielleicht nach Aram Zoba (vgl. מְבַחַּת Ges.-BUHL). גַּחַם und מַחֲשׁ sind unverglichen. מַעֲכָה ist ein aram. Gebiet am Hermon. Geographisch ist diese Genealogie schwer fixierbar: die wenigen fixierbaren Namen verteilen sich auf den Norden und Süden des Strichs zwischen der syrischen Wüste und dem Land östlich von der Jordanspalte, ausgenommen בְּשָׁד, der ins Gebiet am Euphrat und Tigris führt.

Capitel 24 ist, einzelne Ausnahmen abgerechnet, reiner und intakter Text von J. Für J zeugen vor allem sprachliche Indicien (DILLMANN 300): אָרַם בְּהָרִים v. 3 7 40 etc., אֵלָה v. 10, אֹנִי v. 5 39, אֲרָצִי וּמוֹלָדָי v. 4 wie 12 1, בָּא בְּיָמַי v. 1 wie 18 11 (doch auch bei D s. m. Hexat. 96), בְּנוֹת הַבְּכֻעֵי v. 3 37 (בְּנוֹת כְּנָעַן), טוֹבַת מְרָאָה v. 16 wie 12 11, יָדַע für geschlechtlichen Umgang, וְשׁ mit Suffix v. 42 49 (auch bei D, s. m. Hexat. 99), הַבֶּר אֱלִילָבוּ v. 45 (Analogia s. m. Hexat. S. 100), הַנְּחִילָה v. 21 40 42 56, noch 39 2 3 23 (auch bei D s. m. Hexat. 104), קָרָד 26 48 (43 28 Ex 4 31 Num 22 31; in zweifelhaftem Text Ex 12 27 34 8), הַקָּרָה v. 12 (noch 27 20; doch s. m. Hexat. 109), רֵוִץ לְקִרְאָת פ' v. 17 wie 18 2 19 1; dazu kommen die Volksnamen in Singular v. 3 27 (s. m. Hexat. 107f.).

Cap. 24. Zwischen 1 und 2 ist vermutlich 25 5 einzuschieben s. zu v. 36. 2 זָקֵן בֵּיתוֹ *der Hausälteste, der Altknecht*, bei J namenlos. Für die Sklavereiverhältnisse ist sehr instruktiv der Einfluss, der einem bewährten Sklaven in Familienangelegenheiten eingeräumt wird (s. auch o. zu 15 2; BENZINGER Archäol. 162). Der Schwur v. 2^b hat eine eigentümliche Eidesceremonie: der Schwörende legt dem andern die Hand unter die Lende, den Sitz der Zeugungskraft (vgl. יִצְחָק יִרְדֵּיפ'). Die Sitte, bei feierlichen Beteuerungen die Hand auf das eigene Zeugungsglied zu legen, ist mehrfach beobachtet (s. DILLMANN 301). Hier und 47 29, wo das Zeugungsglied des den Eid fordernden berührt wird, ist der Sinn, dass der Eid auch dessen Nachkommenschaft zu halten ist (DILLMANN l. c., HbA 359). Doch ist die Möglichkeit offen zu halten, dass ursprünglich in dieser Sitte das Zeugungsglied Symbol der Gottheit ist. Für den kanaanitischen Baal ist das sehr wohl möglich; die Massebe, deren Umrisszeichnung im Mesastein und bis heute in der Form des jüdischen Grabsteins (vgl. 35 20 [s 14]) sich erhalten haben dürfte, wird ein Symbol derselben

Art sein. Die in Mugheir (Ur-Kasdim) gefundenen Phallen mit Königsinschriften (KAT² 145, HbA 1729b) beweisen nichts für die Herkunft der Hebräer und dieser Eidesceremonie, sondern sind nur ein Beleg für das Alter und die Verbreitung dieses Symbols der die Fruchtbarkeit des Landes gebenden Götter.

3 *Der Gott des Himmels und der Erde* ist vom Standpunkt des prophetischen Gottesbegriffs aus geredet.

אֲשֶׁר לֹא Finalkonjunktion, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 165 b: während פֶּן einen Gedanken ganz abweist, lehnt לֹא אֲשֶׁר eine bestimmte Art der Ausführung ab.

3 f. Das Heiraten innerhalb der Verwandtschaft hat es nicht bloss auf die Reinheit des Bluts, sondern auch auf die Erhaltung des Besitzstands eines Stamms und Geschlechts abgesehen; auch das religiöse Moment, die schon bestehende Kultusgemeinschaft spielt herein (vgl. BENZINGER Archäol. 141 f.).

7 יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם ohne וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ: da אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם sonst nur in nachexilischen Schriften vorkommt, will STRACK mit LXX nach v. 3 וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ ergänzen. Eher ist אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם Glosse; die Wiederholung der feierlichen Formel ist unnötig; Abraham begründet auch sein Vertrauen auf das Gelingen nicht mit Gottes Macht, sondern mit seiner bisherigen Erfahrung der Führung Gottes und mit den Verheissungen Gottes. וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי halten DILLMANN 301 und KRÄTZSCHMAR 62 für redaktionellen Einsatz.

8 נְקִיָּה statt נְקִיָּה ist singuläre Ausnahme, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 75 x, STADE Gr. § 437 b.

וְשָׁבַע אֶת זֶה וְזֶה der Artikel bei וְזֶה fehlt bei Verbindung des Pronom. demonstr. mit einem durch Suffix determinierten Substantiv gern; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 y.

St. לֹא תִשָּׁב ist, wegen לֹא שָׁב, zu lesen, ib. § 109 d.

9 אֲרָנָיו ist Herrschaftsplural ib. § 124 g-i.

וְקָלָטוֹ 1) ist mit LXX zu streichen; BALL will ev. וַיִּקַּח dafür einsetzen.

BALL will mit LXX, Pesch. וּמְקַלְטִים lesen; doch bedeutet כָּל an sich auch *allerlei*

(vgl. z. B. 2 9).

10 Kleinodien werden mitgenommen zu Geschenken an die Braut und zur Entrichtung des möhar, des Kaufpreises für die Braut an die Familie (BENZINGER, Archaeol. 138 f.).

אֶרֶם בְּהָרִים bei J (gegen אֶרֶם von P 25 20), ist nach E. MEYER ZATW 1883, 307 f. der von den Ägyptern als Nhrine, Naharina (Naharain), in den Tell-el-Amarnabriefen Na'rima bezeichnete Distrikt; dieser ist nicht Mesopotamien, sondern das nö. von Cölesyrien gelegene Gebiet zu beiden Seiten des Euphrat. Der Name ist kein Dual, sondern hat Lokativendung wie אֶרֶם, אֶרֶם, אֶרֶם, und bedeutet einfach *das Stromland* (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 c).

עֵיר נְהוֹר, von WELLS.

Comp. 37 als Charakteristikum von J genannt (DILLMANN 339 zu 291 abgelehnt); E und P haben הָרָן (vgl. 28 10 doch s. z. St.; 29 4 und 11 31 f. 12 5);

aber 27 43 steht הָרָן wahrscheinlich auch bei J; BUDDE 445 Anm. macht geltend, dass der Gebrauch des Namens bei P sein Vorkommen in J wahrscheinlich mache.

13 f. Es ist ein schöner Zug der Erzählung, dass der Knecht als Zeichen einen Beweis von Güte und Gastfreundlichkeit wählt.

14 Wenn der epicön. Gebrauch von נָעַר, wie der von הוּא ein Archaismus ist, so ist es ein künstlicher und ein falscher (vgl. KUENEN hist.-krit. Einl. 6 § 16 Anm. 7 S. 307; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 32 l).

וְהָיָה Fortsetzung eines nur dem Sinn nach im vorhergehenden enthaltenen Wunschsatzes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 bb.

Übrigens ist der ganze Satz anakoluthisch, ib. § 167 c.

וְכֵן „neutrisch“ mit

Beziehung auf alles vorhergehende ib. § 135 p. הַבְּתָה; wegen LXX ἁπομασας und Pesch. ܘܒܝܗܐ, beides meist für הַבְּתָה stehend, will BALL הַבְּתָה korrigieren; הַבְּתָה heisst im Pentat. *zurecht machen, herrichten, anordnen* und geht auf sachliche Objekte, II Sam 5 12 einen als König *bestätigen*; LXX giebt durch ἐτοιμάζειν v. 31 auch פָּנָה, im ganzen 18 hebr. Verba wieder (HATCH-REDPATH); es ist daher wohl denkbar, dass mit diesem allgemeinen Wort auch das nur noch v. 44 in dieser Bedeutung stehende הוֹכִיחַ übersetzt wurde. אֲדָנִי Sam., LXX + אֲבָרְהָם wie v. 12. 15 טָרַם כְּלָה Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 107 schlägt vor, wie v. 45 nach der Regel יִבְלֶה zu lesen. DILLMANN 295 302 f. findet wegen des passiven יָלַד und der Bezeichnung Bethuels als Sohns der Milka in Verbindung mit 29 5 (Laban, Sohn Nahors) die Worte לְבִתּוֹ אֶל בֶּן־יִלְדָה verdächtig und würde lieber אֲשֶׁר יִלְדָה מְלָכָה וגו' lesen (dann wäre natürlich auch 22 23 alterierter Text). Aber das passive יָלַד hat J auch sonst (4 24 10 21 25). Die Nennung der Mutter statt des Vaters (vgl. v. 24 36) ist durch 22 23 f. vorbereitet und hat den Sinn, Rebekka den vollbürtigen Nahoriden zuzuweisen; ausserdem ist vorausgesetzt, dass Bethuel nicht mehr lebt (v. 28 55 auch 50); 29 5 allein entscheidet hier nicht. 17 הַגְּמִיאֵנִי lass mich ein wenig schlürfen (Ges.-BUHL). 20 וְנִתְעַר: eigentlich ein Gefäss bzw. seinen Boden *entblößen*. שִׁקְתָּ, 30 38 שִׁקְתָּ, ist der beim Brunnen befindliche Trog für das Vieh (vgl. BENZINGER Archäol. 228). 21 מִשְׁתַּחֲוֶה ist eine singuläre erweichte Nebenform zu מִשְׁתַּחֲוֶה, wie BALL korrigiert; Stat. constr. des Particips vor Präposition wie oft, Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 130 a. מְחַרֵּשׁ, von KAUTZSCH-SOCIN und BALL als alte Glosse zu מִשְׁתַּחֲוֶה bezeichnet, ist für das folgende נְרַעַת nicht wohl zu entbehren (DILLMANN 303). In 22–25 nimmt BALL Umstellungen vor: v. 22^a7^b hinter v. 25, und v. 23^b (praem. וַיֹּאמֶר) hinter v. 24. Die letztere Umstellung hat für sich, dass der Knecht dann Schritt für Schritt seinem Ziel näher kommt; gegen die erstere kann man einwenden, dass das Vorholen des Geschenks eine passende Einleitung zur Äusserung weiterer Wünsche ist, auch dass v. 26 sich besser unmittelbar an v. 25 anschliesst: der Knecht wendet sich an Jahwe, nachdem er seiner Sache vorerst sicher geworden ist. V. 47 sagt, dass er das Geschenk erst nach Abschluss der Unterhaltung überreichte; die Überreichung wird hier gar nicht berichtet. Für die Umstellung spricht, dass die Gastfreundschaft der Rebekka uneigennütziger ist, wenn die Geschenke erst nach ihrem Anerbieten zum Vorschein kommen — in wirksamem Kontrast zum Eigennutz und der Habgier Labans (s. v. 29 f.). 22 קָנַע (Ex 38 26) *die Hälfte* etc. eines Sekels; ebenso ist zu עֲשָׂרָה Sekel zu ergänzen, Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 134 n; die Gewichtsangaben sind kurze Nominalsätze mit der Bedeutung von Zustandssätzen ib. § 156 b. נֶזֶם hier und v. 47 Nasenring (vgl. HbA 1073, BENZINGER Archäol. 107). Mit Sam. וַיִּשֶׂם עַל־אָפָה nach מִשְׁקָלוֹ einzusetzen (vgl. v. 47; DILLMANN, BALL), ist nur nötig, wenn v. 22^a7^b hinter v. 25 gestellt wird. 23 בֵּית אֲבִיךָ Acc. loc. auf die Frage wo? Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 118 g. לָלֵךְ: der Inf. heisst sonst immer, wie v. 25, לֵךְ; BALL korrigiert so. 24 DILLMANN 303 korrigiert wie v. 15: בֵּית מְלָכָה אֲנִי אֲשֶׁר וגו'. 25 Die Ableitung von תָּבֵן von בָּנָה *bauen* lehnt LAGARDE Übersicht 139 ab. 27 אֲנִי zur Hervorhebung des Suffixas von נִתְנִי, Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 135 d e. אֲהִי

Verss. אָחִי wie MT v. 48. 28 לְבֵית אָמָה, redet nicht vom Frauenhaus (DILLMANN 304), da ja Laban den Bericht mit anhört. Der Ausdruck könnte ein dem Erzähler natürlich nicht mehr als solcher bewusster Nachklang des Patriarchats sein (vgl. v. 36^b); im Zusammenhang der Erzählung steht dahinter, dass der Vater der Rebekka nicht mehr lebt (v. 55). Die Umstellung von 29^b und 30^a lehnt STRACK S. 81 ab, da es eine nicht selten zu beobachtende Eigentümlichkeit der hebräischen Geschichtsschreibung sei, ein Ereignis erst summarisch zu berichten und dann, mit Imperf. consecut. angeschlossen, die Einzelheiten des Ereignisses nachzutragen (z. B. Gen 1 11 f. 15 f. 24 f.). Die Regel ist ganz richtig; aber das lässt sich damit nicht decken, dass zwischen den summarischen Bericht und die Details die vor den summarischen Bericht gehörige Motivierung des ganzen Vorgangs nachträglich eingeschoben wird. 30^b fehlt das Subjekt הוּא; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 s. על über = bei etwas tiefer sich befindlichem. 31 בְּרִוְךָ יְהוָה: die Nahoriden sind bei J Jahweverehrer; dass sie hier und v. 50 nur aus Höflichkeit Jahwe ihren Gott sein lassen (DILLMANN 304), wird trotz der Höflichkeitslüge Labans v. 31^b nicht die Meinung sein. 32 וַיֵּבֵא ist zu lassen; wenn וַיֵּבֵא gemeint wäre, so müsste אֶת-הָאִישׁ vor הָאִישׁ stehen (DILLMANN 304, BALL); ein rascher Wechsel des Subjekts kehrt gleich v. 33 f. wieder. 33 Den guten Ton während, bewirbt Laban den Gast, ohne zu wissen wen er vor sich hat (vgl. BENZINGER Archäol. 171). וַיִּשָּׂם ק' Hoph. וַיִּוָּשֶׁם; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 73 f. denkt an eine passive Kalform וַיִּוָּשֶׁם; STADE Gr. § 500, 2γ Anm. und BALL lesen mit LXX, Pesch. וַיִּוָּשֶׁם. וַיִּאֱמָר: BALL mit Sam., LXX, Pesch. וַיִּאֱמָר; v. 49-53 spricht er allerdings nicht bloss zu Laban. 35 מָאֵר וַיִּגְדֵּל: BALL mit Pesch. וַיִּגְדֵּל מָאֵר. Das 36^b berichtete wird erst 25 5 erzählt; es ist zu vermuten, dass 25 5 ursprünglich nach 24 1 stand (WELLM. Comp. 29; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 115). 38 Die Schwurformel אִם לֹא nach Sam. in אִם כִּי zu ändern (BALL), ist nicht nötig. 40 הַתְּהַלְכָתִי לְפָנָיו, eine sehr bezeichnende Abweichung von v. 7: gegenüber den Nahoriden beruft sich der Knecht nicht auf die Verheissungen Gottes, sondern dem populären Denken entsprechend, auf Abrahams Treue gegen Jahwe: die Forderungen, die Abraham bei Jahwe hat, müssen Eindruck machen und die Nahoriden den folgenden Vorschlägen geneigt machen. 41 Ein Ausfall hinter v. 41^a (KAUTZSCH-SOCIN) ist nicht notwendig anzunehmen. Der vorliegende Text bietet einen genügenden Zusammenhang. Auch hier ist die Abweichung von v. 8 bezeichnend: ob das Mädchen will oder nicht, zieht der Knecht nicht in Betracht, sondern rein geschäftsmässig; das Mädchen ist bei der Verhandlung abwesend und wird gar nicht gefragt. אֶלְתִּי ist abnorm GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 n. Die Etymologie von אֶלְתִּי (vgl. bei GES.-BUHL I) trägt zum Verständnis der Stelle nichts bei. 42 זֶם-יִשְׁרָאֵל וְזֶם vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 v; זֶם ist hier und v. 49 mit einem Nominalsatz verbunden, in den das נָא das Moment des Wunsches hereinbringt; vgl. 18 3. 43 וְהָיָה wie v. 14. 44 וְגַם . . . גַּם, sonst גַּם . . . וְגַם oder וְגַם . . . וְגַם GES.-KAUTZSCH²⁶ § 154 a Nr. 1 c. St. הוֹכִיחַ BALL הִכִּין s. z. v. 14. V. 42-44 ist anakoluthisch wie v. 14. 45 אֲנִי steht nach GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 a mehr des Rhythmus wegen da. 47 דִּילְמָן 305 om. בְּתוֹאֵל כֶּן s. zu v. 15. 48 וְאִשְׁתִּי וְהָיָה Imperf.

consec. mit voller Form ohne Apokope, bei der 1. Pers. Singularis; GES-KAUTZSCH²⁶ § 75 t. **בַּת־אָחִי**: entweder heisst **בַּת** *Enkelin*, wie 29 15 **בֶּן** *Enkel*, oder steht **אָח** im weiteren Sinn wie 13 8 29 12 15. **49** Beide **עַל** nach BALL Schreibfehler für das sonst mit **פָּנָה** verbundene **אֶל־**. *Sich nach rechts oder links wenden*: schwerlich um anderswo ein Weib für Isaak zu suchen (DILLMANN 305), dazu hat er keinen Auftrag; der Ausdruck wird einfach heissen: damit ich mich darnach richten kann; vgl. 13 9. **50** **וּבְתוֹאֵל**: der Vater wird v. 53 55 nicht mehr genannt; **וּבְתוֹאֵל** als Glosse zu streichen und **וַיֹּאמֶר** zu lesen, geht wegen des nachfolgenden **נֹכַח** nicht; es wird der Name der Mutter dagestanden sein, die v. 53 55 anwesend ist. **רַע אִם טוֹב** non placet oder placet. **51** **לְפָנֶיךָ** wie 13 9. **דְּבַר** durch die Sprache der Umstände. **53** Die Gaben an die inzwischen herbeigeholte Rebekka sind das Haftgeld; die **מְנַדְנוֹת** (von **מָנָה** s. GES.-BUHL), die Mutter und Bruder erhalten, sind der **מְהָרָה**, der Kaufpreis für die Braut (vgl. BENZINGER Archäol. 139). Damit ist das Geschäft abgeschlossen; die Braut ist gar nicht gefragt worden. **55** **יָמִים אִם עֲשׂוֹר** Sam.; **יָמִים אִם חָדָשׁ**, LXX ἡμέρας ὥσει δέκα, Pesch. **יָמִים אִם עֲשׂוֹר**; OLSHAUSEN, auch DILLMANN 305, BALL **יָמִים אִם עֲשׂוֹר** **חָדָשׁ יָמִים** (29 14). **תִּלְךָ**: als Subjekt wird nach dem Vorgang von LXX meist Rebekka angenommen; aber die Braut ist nicht selbständig, sondern von der Gewalt des Elternhauses in die Hand ihres Mannes übergegangen; so geht sie auch nicht selbständig, sondern wird fortgenommen, daher wird besser mit KAUTZSCH-SOCIN Anm. 109 2. Pers. Sing. masc. übersetzt (vgl. auch v. 56, wo von Rebekka gar nicht die Rede ist). **58** Die Frage ist nicht, ob sie überhaupt mitgehen will, sondern ob sie gleich gehen oder noch einige Zeit bleiben will. **59** **אֲחֵתְּךָ**: das Haupt des Hauses ist der Bruder (vgl. v. 53 55, auch 50). **מִמְּקַתָּהּ**: der Braut aus reichem Haus wird (neben einer Anzahl sonstiger eigener Sklavinnen BENZINGER Archäol. 142) ihre Amme und Pflegerin als Leibsklavin mitgegeben, die ihr gegenüber dieselbe Stellung gehabt haben mag wie der **זֶקֶן הַבַּיִת** v. 2. Wie der erste Sklave Abrahams so ist auch die Amme der Rebekka bei J namenlos; bei E heisst sie Debora 35 8. **60** Der Segenswunsch, mit dem Rebekka entlassen wird, geht auf grosse und mächtige Nachkommenschaft; das giebt ihr Ansehen im Haus des Gatten. Weiche Gefühle spielen hier keine Rolle. **לְאֵלֶיךָ רָבְדָה**: es ist entweder mit LXX **רַבְתָּ לְאֵלֶיךָ** zu lesen (s. BALL) oder mit Targ., Pesch. **לְאֵלֶיךָ וְרַבְתָּ**. **שָׂנְאוּ**, Sam. **אִיְבָיו** wie 22 17. **61^b** ist nach 61^a ein ganz wohl möglicher Abschluss (gegen KAUTZSCH-SOCIN Anm. 110). Aber der Text von v. 61 f. ist jedenfalls verwirrt.

Vor **62** muss J den Tod Abrahams erzählt haben. Im vorliegenden Text von v. 62 ist **מָוֵא** unsicher: Sam. hat **בְּמִדְבַר**, ebenso LXX ἐπορεύετο εἰς τὴν ἐρημίαν κατὰ τὸ φεράει τῆς ὁράσεως; Pesch. **מָוֵא** setzt **בְּמִדְבַר** voraus. Der Vorschlag von BALL statt **מָוֵא** zu lesen **אֶל־** **מִבְּאֵר שֶׁבַע** hilft nichts; GRÄTZ schlägt **מִמְּדְבַר** vor. V. 62^b ist ein Zustandssatz *er, Isaak, wohnte aber im Negeb*. Wenn der Satz in diesem Zusammenhang ursprünglich ist, so kann dazu gehören ein Bericht über die Weiterreise des Sklaven vom Wohnort des inzwischen verstorbenen Abraham zum Zusammentreffen mit Isaak. Es wäre aber, da nach 24 1 ohnehin Text verzettelt worden ist, auch denkbar, dass v. 62^b nach 25 5 hinter 24 1 stand; Isaak ist ja an der Verhandlung zwischen Abraham und dem Sklaven nicht beteiligt. Wo Isaak und Rebekka zusammengetroffen sind, ist nicht mehr

deutlich. Wenn das in Beer Lachaj-Roi geschehen ist, wo Isaak nach 25 11^b wohnte, so muss erzählt gewesen sein, wie der Sklave nach Hebron kam, Abraham nicht mehr traf und dann seinen Zug weiter nach Süden führte (v. 61^b), nach Beer Lachaj-Roi (v. 62^a). Es ist aber auch denkbar, dass Abraham kurz vor Ankunft des Sklaven stirbt, Isaak zur Bestattung aus dem Negeb nach Hebron gekommen ist und dass das Zusammentreffen dann dort stattfindet. Dann konnte v. 62^a heissen: Isaak war von der Richtung auf Beer Lachaj-Roi [nach Hebron] gekommen (STRACK). Aber diese verzwickt genaue Angabe ist im Zusammenhang wertlos: an der Richtung, in der Isaak sich vorher bewegte, liegt gar nichts. Besser passt der Satz dann mit der Korrektur von GRÄTZ: er war aus der Wüste von Beer Lachaj-Roi gekommen (25 11 wohnt er עַם bei Beer Lachaj-Roi); auch v. 62^b könnte sich dann unmittelbar anschliessen. Eine sichere Ordnung in die Verwirrung zu bringen, ist noch nicht gelungen. Unwahrscheinlich ist jedenfalls, dass Isaak gleich nach Abrahams Tod Hebron verlässt und nach Süden zieht; damit wäre er dem Sklaven ja ausgewichen. Das wahrscheinlichste ist, dass J erzählte: Abraham übergibt nach 24 1 dem Isaak seine Habe, dieser wohnt dann bei Beer Lachaj-Roi (25 5 11^b); dann folgt die Mission des Sklaven ohne Wissen des Isaak; der Sklave trifft mit der Braut unmittelbar nach dem Ableben Abrahams den Isaak in Hebron, wohin dieser anlässlich des Todes seines Vaters aus der Wüste von Beer Lachaj-Roi gekommen war. Damit bliebe die Erzählung im Tenor der v. 50 betonten Führungen Jahwes, hätte auch den Vorzug, dass die Haupterzählung nicht durch grössere Zwischenerklärungen unterbrochen würde (vgl. zur Frage WELLM. Comp. 29f., DILLMANN 306, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 111).

Die vorstehende Zurechtlegung von v. 62 hätte eine Stütze, wenn לְשׁוֹחַ 63 von der Totenklage reden würde, was ja einen Anhalt an v. 67^b hat (s. DILLMANN 306; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 102). Pesch. hat لَمَّا رَجَعَهُمْ; vielleicht hat Pesch. לְשׁוֹחַ gelesen, was GES. Thes. 1322 acceptiert; diese Bedeutung לְשׁוֹחַ beizulegen, vertreten NÖLDEKE und BALL (vgl. GES.-BUHL). לְפָנֶיךָ אֲנִי וְכָל אֲנִיִּים um die Zeit, da der Abend sich herzuwandte, GES.-BUHL פָּנָה קַל B 1 c. אֲנִיִּים in אֲנִיִּים zu ändern (BALL), ist dann unzulässig, wenn Isaak von der Ausendung des Sklaven nicht näher unterrichtet ist, sondern, gleich der Rebekka, von den Fügungen Jahwes überrascht wird. 64 sie sprang herunter (II Reg 5 21), ein Zeichen der Ehrerbietung (I Sam 25 23). 65 הִלְוָה über diese seltene Nebenform des Pron. demonstr. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 34f. Über die Verschleierung der Braut bis zum Eintritt ins Brautgemach s. BENZINGER Archäol. 143. 67 Nach הִתְקַלְלָה אִמִּי unmöglich, sondern als Glosse auszuscheiden (WELLM. Comp. 30). וַיִּקַּח אֶת־ nach KAUTZSCH-SOCIN Anm. 113 ein unmöglicher Ausdruck für Vollzug der Ehe; nur ist nicht deutlich, was die Veranlassung gewesen sein könnte, so zu schreiben an Stelle des gewöhnlicheren וַיִּבֶן אֶת־ אִמִּי 2) vermutlich unter Einfluss der vorhergehenden Glosse an Stelle von אֲנִיִּים geschrieben (WELLM. l. c.); BALL אֲנִיִּים praem. מוֹת. 67b setzt voraus, dass Isaak noch unter dem frischen Eindruck des Todes seines Vaters, oder erst am Ende der siebentägigen Trauerzeit (SCHWALLY 41) steht — ein Präjudiz für die Annahme, dass ihm Rebekka ganz unmittelbar nach Abrahams Tod in Hebron zugeführt wurde.

Das Capitel ist für die Art der Patriarchengeschichte von J besonders charakteristisch. Die Schilderung ist naturalistisch im besten Sinn des Worts, satt abgerundet, in der Wiedererzählung berichteter Vorgänge von behaglicher epischer Breite. Die einzelnen Szenen sind zum Greifen anschaulich. Die edeln und unedeln Eigenschaften der handelnden Personen, die Motive ihres Handelns, ihre Gemütsbewegungen treten ungedrungen vor Augen. Die Erzählung ist von religiöser Stimmung durchdrungen, nicht

nur darin, dass die handelnden Personen religiöse Menschen sind, sondern auch in dem Sinn, dass der Erzähler das hinter den Vorgängen stehende Walten Gottes ahnen lässt. Aber es ist der ästhetische und religiöse Vorzug dieser Quelle, nicht mit theologischer Mache auf erbauende Wirkung abzu zielen, sondern den Gedanken an Gottes die menschlichen Dinge lenkende Hand mit keuscher Zurückhaltung zum Hintergrund der Erzählung zu machen.

Dabei ist das Capitel eine wichtige Quelle für die hebräischen Privataltertümer; wie es bei der Eheschliessung unter den alten Hebräern zugeht, namentlich die dabei waltende harte Nüchternheit tritt mit grosser Deutlichkeit entgegen (vgl. BENZINGER, Archäol. 138 ff.). Doch betont die Erzählung, dass auch bei dieser Form der Eheschliessung eheliches Glück entstehen konnte: „er gewann sie lieb und tröstete sich über den Tod seines Vaters“, lautet der freundliche und gemütvolle Schluss der Erzählung.

14) Die arabischen Nachkommen Abrahams 25 1-4 (5 6 11^b) 18.

Zuweisung an P ist wegen יֶלֶד v. 3 und der Ableitung von Scheba und Dedan von Joktan (vgl. dagegen 10 7) unmöglich. DILLMANN 308 denkt an E. Aber aus dieser Quelle sind sonst keine Genealogien zu belegen. Es bleibt ein Vorurteil für J; auch der Schluss v. 4^b קַטּוּרָה בְּנֵי קְלִי־אֵלָהָהּ spricht für diese Quelle (vgl. 10 29^b; auch 9 19). Freilich ist bei J, 10 28, Scheba ein Sohn Joktans; doch könnte sich ja auch einmal eine Verwirrung in eine solche Genealogie eingeschlichen haben. Ernstliche Schwierigkeiten bereitet die Einfügung in J. Die Verse sind am jetzigen Platz unmöglich: Abraham ist 24 1 dem Tode nahe, 24 67 schon gestorben. Wegen 18 12 ff. und 21 7 müssten die Kinder der Keturā eigentlich vor die Geburt Isaaks versetzt werden (DILLMANN); dann wäre der Anfang von v. 1 redaktionell alteriert. Aber es ist Voraussetzung von J und E, dass dem Abraham vor Isaak nur Ismael und dass Isaak in hohem Alter Abrahams wider alles Verhoffen geboren worden ist. Vielleicht handelt es sich in diesen Versen um die Descendenz Isaels nach J; die Zuweisung an Abraham v. 1 wäre dann ein Ausgleich von R, der die von v. 12-17 wesentlich abweichenden Namen nicht verloren gehen lassen wollte und sich dann eben damit half, sie dem Ismael zu nehmen und dem ohnehin wunderbaren Leben Abrahams einzufügen. Eine Bestätigung dieser Vermutung s. nachher zu v. 18.

1 קַטּוּרָה hat man mit einem Stamm Kaṭura bei Mekka zusammenbringen wollen (DILLMANN 308). 2 זֶמְרָן, vielleicht von זֶמֶר einer Gazellenart abzuleiten, wird mit der bei PTOLEMAEUS genannten Königsstadt Ζαβραγ w. von Mekka am roten Meer und den Zamareni des PLINIUS zusammengebracht (DILLMANN 308, HbA 1506, GES.-BUHL, auch זֶמְרִי 5). יֶקְטָן, schon von TUCH mit יֶקְטָן 10 26 zusammengestellt, was die Ableitung von שֶׁבַע von beiden beleuchten würde, ist von KNOBEL auf die Κασσαῦται des PTOLEMAEUS, von den arab. Genealogen auf den Stamm Jâkiš in Jemen gedeutet worden (DILLMANN 309). Für מֶדָן hat man an ein Wadi Medân in der Nähe der Ruinenstadt Daidan (s. zu 10 7) gedacht (DILLMANN 309, HbA 982). מֶדְיָן einst über das Gebiet von der moabitischen Ostgrenze bis in die Gegend des Sinai verbreitet (DILLMANN 309, HbA 1011 f., GES.-BUHL). יַבְשֻׁקַּי wird für das keilinschriftliche Jasbuk gehalten (DILLMANN 309, GES.-BUHL). שֹׁהַן, nach Hi 2 11 ein Stamm in der Nähe des Landes עֵיץ, wird jetzt mit dem keilinschriftlich genannten Stamm Sûhu auf dem rechten Euphratufer s. von Karchemisch identifiziert (DILLMANN 309, GES.-BUHL). 3 Über die Söhne Joksan's, שֶׁבַע und דֶדָן, s. zu 10 7. Für die Söhne Dedans, אֲשֻׁרִים, לְמֹשִׁים und לְאֲמִים, mit welchen die Fiktion eines Stammbaums von Individuen verlassen wird, fehlt es an sicheren Vergleichen; in nabatäischen Inschriften kommen die Personennamen אֲשֻׁרוֹ und לְמֹשׁוֹ, in sabäischen die Städtenamen לְאִים und לְאִים vor (DILL-

MANN 310, GES.-BUHL (לְאָמִים)). 4 Es folgen noch fünf Midianiterstämme (DILLMANN 310): עֵיפָה, noch Jes 60 6 genannt, wird mit der keilinschriftlich genannten Völkerschaft Hājapâ oder Hâ'âpâ identifiziert (KAT² 146f.; GES.-BUHL); עֵפֶר ist mit einer Ortschaft 'Ofr, n. von Medina, zuletzt mit einem keilinschriftlichen Apparu zusammengebracht worden, הַנּוֹדִי mit einer Ortschaft Hanâkija, drei Tagereisen n. von Medina, in der Nähe von 'Ofr. עֵפָה, עֵפֶר und הַנּוֹדִי heissen auch Geschlechter in Juda, Ostmanasse und Ruben, was auf Verbindung dieser israelitischen Stämme mit midianitischen Geschlechtern hinweisen könnte. Der Name אֲבִידֶע wird mit dem sabäischen אבִידֶע und דֵעֵאב verglichen, für אֲלֶדֶעֶה fehlt eine Vergleichen. Es ist zu bemerken, dass zunächst sechs Söhne der Ketura genannt werden; vielleicht gab J ursprünglich auch zwölf Stämme der Keturäer bzw. Ismaeliten, wie P v. 12–17 und hat dann R (oder ein Diaskeuast) die mit P gemeinsamen Namen weggelassen; LXX nennt zwischen דָּרְיָן und שָׁבָא noch Θαιμαν = תַימָא v. 15.

5 ist wegen 24 36 J zuzuweisen und etwa nach 24 1 einzusetzen (s. o. zu 24 61f.). 6 macht den Eindruck einer redaktionellen Bemerkung; die Söhne der Ketura werden da mit Ismael zusammengekommen, aber in einer mit der Darstellung der Vertreibung von Hagar und Ismael bei E und J unvereinbaren Weise. Sicher ist der Vers redaktionell, wenn die Söhne der Ketura ursprünglich Söhne Ismaels sind. 11^b schliesst an v. 11^a schlecht an und ist zu J zu ziehen; über den mutmasslichen ursprünglichen Ort s. o. zu 24 61f.

J gehört der jetzt durch v. 17 isolierte, nach Absicht von R an v. 16 anzuschliessende 18 (vgl. die analogen Gebietsbestimmungen 10 19 30 und בְּאֶרֶץ l. c. und 13 10). Wegen שׁוּר, wohin Hagar 16 7 ihren Weg nimmt, ist der Vers als Beschreibung des ismaelitischen Gebiets anzusehen. Dann hat J eine Genealogie Ismaels gehabt; wenn v. 1–4 nicht ein Teil davon ist, so ist v. 18 der letzte Rest; der Vers giebt aber eben der Vermutung Halt, dass v. 1–4 ursprünglich eine Ismaelitergenealogie ist. St. וַיִּשְׁכְּנוּ BALL nach LXX, Vulg. וַיִּשְׁכְּנוּ. Über תְּוִילָה s. o. zu 3 11 10 7 29; über שׁוּר s. zu 16 7. בְּאֶרֶץ שׁוּר wird meist als Glosse angesehen; vgl. aber zu v. 2 die Lage von שׁוּר; auch ist es sonst die Art von J solche Gebiete durch drei Punkte zu fixieren (10 19 30). V. 18^b darf trotz dem Rückgreifen auf 16 12, wegen des ungewöhnlichen נָפַל kaum als redaktionell (so DILLMANN 315, BALL) angesehen werden; נָפַל scheint, nach Jdc 7 12 zu schliessen, ein term. techn. für das plötzliche Einfallen midianitischer bzw. ismaelitischer Streifscharen gewesen zu sein.

II. Isaak 25 19–28 9.

a) Isaak nach P.

P berichtet über Isaak mit 25 19 20 26^b 26 34 35 (27 46?) 28 1–9.

Die Toledoth Isaaks sind sehr kurz. Nach dem Zurückgreifen auf Abraham 25 19 wird die Heirat mit Rebekka notiert und datiert 25 20; dann fehlt die Geburt der beiden Söhne, erhalten ist das Datum 25 26^b. Dann wird erzählt, dass Esau zum Schmerz seines Vaters hehthitische Weiber nahm 26 34f., vielleicht auch, wie eine Beschwerde Rebekka's über sie den Anstoss giebt 27 46, dass Isaak den Jakob mit seinem Segen in die Heimat der Rebekka schickt, sich dort ein Weib zu nehmen (28 1–5), endlich, dass diese Massregel den Esau veranlasst, sich mit Ismael zu verbinden (28 6–9).

25 20 Rebekka ist bei P wie bei J die Tochter Bethuels und die

Schwester Labans. Bethuel und Laban werden bezeichnet als **הַאֲרָמִי**. Wie **BUDDE** Urg. 421—426 gezeigt hat, sieht P den Bethuel und Rebekka nicht als Nahoriden, auch nicht als Arpachsiden an, sondern weist sie gegen J (und E? s. zu 31 20) zu dem semitischen Zweig Aram (s. auch zu 28 2). Denn **הַאֲרָמִי** nennt nicht ihre Heimat, da diese durch **פְּדַן אֲרָם** besonders bezeichnet ist. Der Grund dieser Abweichung ist nicht deutlich. **BUDDE** 425 hält es für möglich, dass P von nächsten Verwandten Abrahams nichts wissen wollte, um den exilischen und nachexilischen Juden den Gedanken an ein Konnubium mit deren Nachkommen fern zu halten. Dass die Heirat der Patriarchen mit Aramäerinnen ja eben einen Vorgang schaffe, kann man dagegen schwerlich einwenden, da die Patriarchen in einer Notlage waren. **BUDDE** hält es aber offen, dass gelehrte Erwägungen irgend welcher Art hier massgebend waren. Die Konsequenzen dieser Änderung s. o. zu 11 31. **פְּדַן אֲרָם** hat nur P; im Syr. ist **ܦܕܢܐ** jugum, im Assyr. (**KAT**² 612) *padānu Feld, Garten*, im Arab. bedeutet das Wort *pflügende Ochsen*; **Hos** 12 13 sagt dafür **שְׂרָה אֲרָם**. Es wird eine Gegend damit gemeint sein, kein Ort wie der R oder Glossator von 48 7 es versteht. Allerdings ist ein Ort Faddân und ein Tell Faddân bei Harran nachgewiesen. Doch scheint es für die Art von P besser zu passen, dass die Beziehungen der Patriarchen zu ausländischen Orten eher gelockert als präzisiert werden. Von der Geburt der Söhne Isaaks ist das Datum erhalten **25 26^b**. Darauf folgt in trockener genealogischer Weiterführung die Heirat des älteren Sohnes, Esau. **26 34f.**, der hethitische Weiber nimmt. Über Hethiter st. Kanaaniter bei P (vgl. 28 1) s. o. zu 23 3; über die Namen der Weiber, unter denen **יְהוּדִית** auffällt, s. u. zu Cap. 36. Die Heirat mit hethitischen Weibern — übrigens macht **LXX** teils den Beerî, teils den Elon, Pesch. den Elon zum **תְּנִי**, was **BALL** für Elon acceptiert — weist darauf, dass P den Isaak bei Hebron. in Mamre wohnen lässt. Die fremden Weiber sind als Verunreinigung des Stammes für Isaak (und Rebekka? s. zu 27 46) ein Herzeleid **26 35**. Die Ausscheidung Esaus aus der Linie, der die Verheissungen gelten, vollzieht bei P Isaak im Princip durch die Segnung Jakobs **28 1ff.** Den Anstoss dazu giebt im jetzigen Text Rebekka **27 46**. Doch wird dieser Vers von manchen (z. B. **KAUTZSCH-SOCIN**) R zugewiesen. Da **28 1 6 8 בְּנֹת בְּנָעַן** sagt st. **בְּנֹת תַּת**, da es ferner nicht sicher ist, dass **26 34** beide Weiber Esaus ursprünglich Hethiterinnen sind, da endlich **28 8** nur auf die Abneigung Isaaks gegen Esaus Weiber Rücksicht nimmt, so wird der Vers mit seinem für P ohnehin fast zu persönlich pointierten Motiv eine redaktionelle Brücke zwischen JE und P sein, und muss man sagen, eine sehr geschickt hergestellte. In **26 35** gehört **וְלִרְבֵּקָה** dann auch R. **28 1 (6 8) בְּנֹת בְּנָעַן** in der Verbindung **בְּנֹת בְּנָעַן** ohne das sonst voranstehende **אֲרָץ**. **2 פְּדַנָּה** (mit halber Dehnung des **ä** zu **è**, wie **הָרָה** 14 10) und **בֵּיתָה בְּתוּאֵל** mit **ה**— locale am Stat. constr. wie 20 1. Die Betonung, dass das Haus Bethuels die mütterliche Verwandtschaft bedeutet, bestätigt, dass es nicht zu den Nahoriden gehört. **3f.** Der Segen geht auch hier auf zahlreiche Nachkommenschaft und auf Besitz des Landes, also auf kein religiöses Heilsgut. Zu **פָּרָה וְרִבְיָה** vgl. **פָּרָה וְרִבְיָה** 1 22 28 8 17 etc. **קָהֵל עַמִּים** hier und 48 4 ist nach 35 11 (**קָהֵל עַמִּים**), auch 17 5f. *ein Haufen von Völkern*, nicht etwa *eine Gemeinde von Volksge-*

nossen. בְּרִית אֲבָרָהָם, die Verheissung Gottes an Abraham, ist, vgl. 17 sf. 8, eben das was Isaak dem Jakob wünscht. In dem Ausdruck *Abrahamssegen* liegt eben das, dass die theokratische Linie von Jakob, nicht von Esau fortgesetzt wird; faktisch ist das die Übertragung der Erstgeburt. 5 Die genaue Wiederholung des Stammbaumes ist ein sehr schöner Beleg für die Vorliebe dieser Quelle für juristische genaue Formulierung. 6 וְיִשְׁלַח: BALL (וְיִשְׁלַח), vgl. nachher וַיֵּצֵא und v. 7 וַיִּשְׁמַע. וְיִשְׁלַח ist nicht mit בְּבָרְכוּ אֹתוֹ oder וַיֵּצֵא zu koordinieren, sondern drückt den begleitenden Umstand, im Sinn Esaus die Pointe des Vorgangs aus. 7 שָׁמַע in P mit אָל, in JE mit לָ oder בָ konstruiert. וְאֵל-אִמּוֹ wie 27 46 Glosse: mit Rebekka verhandelt Jakob gar nicht. Das Verhalten Esaus Sf. zeigt, wie sehr P die Figuren dieser Sagen ausgebeint hat: bei JE ein Mann voll rascher Leidenschaft schleicht Esau bei P wie ein gezüchtiger Knabe bei Seite und sucht den begangenen Fehler in recht äusserlicher Weise wieder gut zu machen: weil die kanaanitischen Weiber anstössig sind, nimmt er zu ihnen eine Tochter Ismaels, eine Enkelin Abrahams zum Weib. Darum, nicht um trotzige Lossagung von Isaak handelt es sich, denn 35 29 ist er noch bei Isaak in Mamre und bestattet gemeinsam mit dem zurückgekehrten Jakob seinen Vater.

Was P über Isaak mitteilt, ist abgesehen von der Nennung seines, man muss eher sagen Begräbnis- als Wohn-Orts und der Notierung des von ihm erreichten Lebensalters, in den hier besprochenen Versen enthalten: Isaak ist die genealogische Überleitung von Abraham auf Jakob, nebenbei der Vater von Esau-Edom (Cap. 36), sonst ein Name, ein „Subjekt ohne Prädikat“, ein wesenloses Schemen.

b) Isaak nach JE.

Die Abschnitte aus JE, 25 21—26^a 27—34 26 1—33 (*) 27 1—45, stehen nicht in der ursprünglichen Reihenfolge. An Cap. 24 schliesst ursprünglich Cap. 26 an, denn 26 1—11 ist absurd, wenn Rebekka schon Mutter (25 21—26^a) zweier schon erwachsener (25 27—34) Söhne ist. Mit 26 1—11 wird auch v. 12—33 vor 25 21 gehören. Obnehin bildet Cap. 27, ohne sich mit Cap. 26 zu berühren, die natürliche Fortsetzung von 25 27—34. Bei der Reihenfolge 26 1—33 25 21 ff. fällt auch auf das Befragen Jahwes 25 21 ein Licht: ging 26 23—33 die Stiftung des Heiligtums von Beerseba voraus, so ist für dieses Befragen gleich der bestimmte Ort gegeben. Die Umstellung von JE hat R mit Rücksicht auf P vollzogen: die Notizen 25 19f. 26^b mussten an die Spitze der Geschichte Isaaks, dann auch die entsprechende Erzählung in JE (vgl. WELLM. Comp. 30 und Anm. 1, DILLMANN 323 324 zu 26 7).

1) Isaak in Gerar 26 1—33.

V. 7—33 ist, ausgenommen v. 15 18, von einer Hand und aus J (DILLMANN 322). Die Gefährdung der Rebekka in Gerar v. 7—11 und dann der Abschluss eines Vertrags in Beerseba mit Isaak in Gerar v. 26—33 kann neben den genauen Parallelen im Leben Abrahams aus E, Cap. 20 und v. 21 22 ff., nur J gehören. Dazu vgl.: יְהוָה v. 12 25 28 29, אָלָה v. 28 wie 24 41 (vgl. m. Hexat. 95), בְּרוּךְ יְהוָה v. 29 wie 24 31, טוֹבַת מְרָאָה v. 7 wie 24 16 (vgl. 12 11), מֵהִיזָאת עֲשִׂיתָה v. 10, נָא v. 28, הֶעֱתִיק v. 22 wie 12 8, קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה v. 24, הִשְׁקִיף v. 8.

In v. 1—6 ist gleich 1^{aβγ} ein handgreiflicher redaktioneller Ausgleich mit 12 10 ff. (und Cap. 20). DILLMANN 322 will 2^{aβb} nicht als redaktionell ansehen, vermutlich wegen der Dublette zu 3^{aα}, sondern als Rest eines Parallelberichts von E, zu dem dann 1^{aα} und 6 gehöre. Aber 2^{aβ} zeigt dieselbe Tendenz wie 1^{aβγ}, 2^b ist eine so vage Vorbereitung auf den bestimmten Befehl 3^{aα}, dass man von da aus ohne andere Anhaltspunkte nicht auf eine parallele Quelle schliessen kann. Mit KAUTZSCH-SOCIN und BALL ist als quellenhaft anzusehen v. 1^{aαβ}. 2 bis וַיֹּאמֶר. 3^{aα} (BALL auch β). 6; vom Rest gehört R^{JE} 1^{aβγ} 2 von אָל

an, R^D die wortreiche zur Sache nichts beitragende Predigt v. 3^{aβ}–5. Ein Ausgleich mit Cap. 21, also R^{JE}, ist dann noch v. 15 18: v. 18 ist unvereinbar mit v. 19ff., wo es sich um lauter neue Brunnen handelt; mit ihm fällt der darauf vorbereitende v. 15. Über die Möglichkeit einer Verkürzung s. die Schlussbemerkung.

1–6 1 בְּרִצְיָן: wo Isaak in diesem Augenblick sich aufhält, ist nicht deutlich (s. zu 24 61f.), vielleicht bei Hebron. Über גְּרָר s. zu 20 1. מְלֶבֶד kommt ausser bei R bei D und P vor: 46 26 Num 17 14 Dtn 4 35 28 69 Jos 22 29 (DILLMANN 323). 2 den Befehl, nicht nach Ägypten zu ziehen, konnte R aus der sonstigen Gewohnheit ableiten, in derlei Notzeiten sich dorthin zu wenden, 12 10ff. 42ff. אֲרָצוֹת 3^{bα} und 4 wohl nicht *Landstriche* (wie I Chr 13 2 II Chr 11 23), sondern *Länder* im eigentlichen Sinn; übrigens hat LXX πασαν τήν γήν ταύτην. הָאֵל wie 19 8. In אֶת־הַשְּׂבָעָה v. 3^{bβ} steht הַקִּים etwas anders als bei P im קִרְיָה, nämlich in der Bedeutung in *Kraft treten lassen* = *aufrecht erhalten*. Die Rückbeziehung auf den Abrahamsbund, die Erweiterung der Verheissung vom Land Kanaan auf die umliegenden Länder und namentlich die Betonung des Schwures Gottes (vgl. zu 24 7) ist alles bei D geläufig. 4^{aα} ist wie 22 17 nach 15 5 (E), 4^b nach 12 3 (J) aber wie 22 18 mit Hithpaël st. Niphal, 5^a wie 22 18^b (אֲבָרָהָם BALL mit Sam., LXX + אֲבָרָהָ); 5^b ist ganz dtn'istisch, auch שָׁמַר מִשְׁמֵרֶת (vgl. m. Hexat. 290 344).

7–11 Die Gefährdung der Rebekka in Gerar. 7 שָׁאַל לְ מְעַט *etwas fragen*, auch 32 30 47 7; vgl. אָמַר לְ מְעַט *von jemand aussagen* 20 13. אֲשֶׁר־הִיא ohne nachstehendes הִיא (von BALL mit Sam. und Verss. ergänzt) kann Absicht sein: es kommt darauf an, das richtige Wort hervorzuheben. V. 7^{bβγ} giebt die Erwägung Isaaks in direkter Rede. 8 אִתּוֹ mit (DILLMANN) oder Nota acc. (GES.-BUHL)? Der Ausdruck ist ἄπ. λεγ. 9 כִּי wie 20 11. 10 בְּמַעַט שָׂבַב Perf. für den modus irrealis, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 p, fortgesetzt durch Perf. consec., ib. § 112 h. אֲשֶׁם (20 9 hat אֲשֶׁם אֲשֶׁם אֲשֶׁם) ist *Schuld* anders als bei P, wo es entweder *etwas aus dem Eigentum Jahres unrechtmässig angeeignetes* (Num 5 7) oder *Schuldopfer* bedeutet.

Die Erzählung ist weit reinlicher, als die Parallelen 12 10–20 und 20. Doch ist weder hieraus noch aus der Rücksichtnahme Abimelechs auf Isaak in 11 (so DILLMANN 324) zu schliessen, dass 26 7–11 gegen 12 10–20 und Cap. 20 eine jüngere Version ist. WELLS. Prol. 338 und KUENEN hist. krit. Einl. § 13 Anm. 11 weisen darauf hin, dass die Parallelen eine stärkere theologische Färbung zeigen, die mögliche Gefahr zur wirklichen steigern und dadurch das Eingreifen der Gottheit nötig machen; dazu ist eine besondere Steigerung in 12 10–20 darin, dass Abraham es nicht mit dem kleinen Fürsten von Gerar, sondern mit dem Pharao zu thun hat, in Cap. 20 die schliesslich wenig angebrachte Verherrlichung des Abraham als Propheten. Dem gegenüber ist 27 7–11 einfacher, profaner, auch lebendiger und besser motiviert. KUENEN möchte speciell das Spielen mit dem Namen Isaak v. 8 als ursprünglichen Zug ansehen. Aber 12 10–20 ist darum doch nicht J^s (s. zum Abschnitt); nur das legt die Parallele innerhalb J nahe, dass Isaakgeschichten auf Abraham übergewälzt worden sind. Auf die Dürftigkeit der jetzigen Isaakgeschichte auch von JE fällt damit ein besonderes Licht.

12–25 12 שְׂעָרִים Wert, Mass ist im AT ἄπ. λεγ.; der Sinn des Worts ist durch den Verbalstamm bezeugt (vgl. GES.-BUHL שָׁעַר II), mit LXX. Pesch. שְׂעָרִים zu lesen, ist unnötig. Verbindung von Ackerbau mit hauptsächlich nomadischem Leben ist nicht unerhört; es ist von manchen arabischen Nomaden (DILLMANN 324) und sonstigen Nomadenvölkern bezeugt (vgl. z. B. RADLOFF

aus Sibirien I 463f.). **13** וְגָרַל Part. oder Adj. st. des Inf. absol. vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 u, wenn nicht mit BALL וְגָרַל zu korrigieren ist. עַד כִּי ist relativer Termin, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 164f. **15** (R^{JE}) וַיִּמְלְאוּם . . . סְתָמוֹם Masculinsuffix zur Unterscheidung von der Personalendung וֶן—GES.-KAUTZSCH²⁶ § 60h. **17** Über נַחַל בְּרַר vgl. BUHL Palästina 88f., HbA 502: mit dem von Umm ġarrār nach SO verlaufenden Wadi Ghazze (weiter oben Wadi el Fāra und Wadi es-Seba^c) ist der Name Ġurf eġ-ġarrar verbunden, nach BUHL Name eines Thals mit uralten Brunnenanlagen, nach HbA ein Höhenzug; vielleicht darf man unter dem נַחַל בְּרַר eben an den Wadi Ghazze (oder W. el Fāra) denken. Für den Brunnennamen עֶשֶׂק v. 20 fehlt jede Spur; den Namen שְׁמֵנָה v. 21 dagegen hat man in dem kleinen Wadi esch-Schetein gefunden, der ungefähr ³/₄ Stunden nō. von er-Ruḥêbe in den Wadi er-Ruḥêbe einmündet (HbA 1521; der bei BUHL 88 genannte W. šuṭnet er-ruḥêbe ist damit wohl identisch). Sicher ist רְחֹבֶת das heutige Ruḥêbe. Der Weg Isaaks geht dann von Gerar sō. durch die Wadi's Ghazze, el Fāra, eš-Šanī, er-Ruḥêbe nach Rehoboth, von da dann nō. auf der Strasse über Elusa nach Beerseba. Die Namen עֶשֶׂק **20** und שְׁמֵנָה **21** bedeuten *Anfeindung, Streit* (vgl. GES.-BUHL עֶשֶׂק und שְׁמֵן). **21** St. וַיִּעַתֵּק מִשֵּׁם וַיִּתְּקֵנוּ liest BALL mit LXX und nach Analogie von v. 17 22 וַיִּתְּקֵנוּ וַיִּתְּקֵנוּ Perf. consecut. nach einem Perfekt im Sinn eines Folgesatzes, der eine in die Gegenwart sich erstreckende Folge ausdrückt, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112m. **23** וַיַּעַל: Rehoboth liegt 85 m höher als Beerseba; עָלָה steht für die Wanderung in der Richtung von Ägypten nach Juda (GES.-BUHL). **24** Nächtliche Theophanien kommen sonst bei E vor, doch nicht ausschliesslich vgl. 15 17f. 28 13; das Charakteristische bei E ist, dass es dort Traumgesichte sind. Es fällt aber auf, dass die göttliche Eröffnung eigentlich recht inhaltlos ist, eine einfache Wiederholung einer der Verheissungen an Abraham, mit ausdrücklichem Zurückgreifen auf diesen, sogar in der Weise, dass Isaak „um Abrahams des Knechts Jahwe's willen“ gesegnet wird. Wenn man hier nicht an die schon der dtu-istischen Auffassung sich nähernde R^{JE}-Bearbeitung zu denken hat (s. KRÄTZSCHMAR 61 ff.), so scheint hier vielleicht der Prozess der Entleerung der Isaaksgeschichte zu Gunsten Abrahams durch. Bei 21 33 (s.z. St.) ist zudem dringender Verdacht, dass noch R^{JE} auf Abraham übertragen hat, was dem Isaak gehörte. **25** ein Unterschied von בְּרַה gegenüber dem v. 19–21 gebrauchten הָרַר ist nicht erkennbar.

26–33 Der Vertrag zwischen Isaak und Abimelech. Dass es sich um eine Variante zu 21 22–31 und nicht etwa um zwei verschiedene Abimelech, sei's um Grossvater und Enkel, sei's um Träger eines philistäischen Titels Abimelech (so wieder STRACK) handelt, beweist das Mitwirken desselben Heerführers, Pichol.

26 Zur Endung des philistäischen Namens אֶחָזַת verweist STRACK auf den bekannten Namen גְּלִית. מְרַע, nach GRILL ZATW 1888, 265–279 eigentlich *Tischgenosse*, von einem im Arab. vorkommenden den Begriff des Reichlichen, Masten, Fetten enthaltenden Stamm מְרַע, mit dem das hebr. מְרָא (GES.-BUHL III) und מְרָא (GES.-BUHL II) zusammengestellt werden kann, ist hier *der vertraute Ratgeber, der Wezir* (KAUTZSCH-SOCIN). **27** שָׁלַח anders als 12 20 18 16 und 24 54 59, und als gleich nachher v. 29 31. **29** אָמָה אָמָה BALL mit (Sam.)

LXX וַעֲתָה אֶתָּהּ. 32 על-אזרות sonst bei E (und D). 33 שְׂבָעָה hält BALL für eine ursprünglich als שְׂבָעָה gemeinte Glosse und liest dafür שְׂבַע על-בן BALL mit LXX, Pesch. + קָרָא.

Über diesen Vertrag (אָלָהּ und בְּרִית) s. o. zu Cap. 15. Sehr interessant ist die von VALETON ZATW 1891, 228 hervorgehobene Nuance, dass Abimelech v. 28^b, doch immerhin in einer durch v. 28^a gemilderten Weise, sich als den mächtigeren aufspielt, der sich dazu herbeilässt, auf ein freundliches Zusammenleben anzutragen; abgeschlossen wird die Brith aber durch gegenseitigen Schwur.

Die Frage, ob 26 26–33 ursprünglicher ist, betrifft nicht nur das Verhältnis von Abraham und Isaak in J, sondern, gegenüber 21 22 ff., auch das Verhältnis der Quellen J und E. Gegen KUENEN hist.-krit. Einl. § 13 Anm. 11, der aus der grösseren Einfachheit von 26 26 ff. auf höheres Alter schliesst, wendet DILLMANN 326 ein, die Wahrheitsversicherung 21 27 ff. sei altertümlicher und die Reise des Philisterkönigs von Gerar nach Beerseba 26 26 wenig motiviert. Die Bundesceremonie ist vor 26 30 f. ausgelassen. Das jetzt in der Luft hängende וַיִּשְׁכְּמוּ beweist das. Was die Reise des Abimelech von Gerar nach Beerseba hier beweisen soll, ist nicht deutlich, da ja auch bei E Abimelech von Gerar mit Abraham in Beerseba verhandelt (22 30 f.). Was es mit der Vorstellung beider Quellen auf sich hat, dass Beerseba in die Machtsphäre von Gerar fällt, ist auf keinen Fall auszumachen. Die Erzählung von J in 26 26 ff. zeigt darin die Eigentümlichkeit dieser Quelle, dass sie die Personen nach natürlicheren Motiven handeln lässt (vgl. v. 16): bei J will Abimelech sich des durch Jahwes Gunst mächtig gewordenen Isaak versichern, bei E will er es nicht mit dem נָבִיא verderben, der mit Elohim auf so vertrautem Fusse steht (vgl. 20 7 17).

2) Die Geburt Esaus und Jakobs. Der Verkauf der Erstgeburt 25 21–26^a 27–34.

Der Abschnitt ist abgesehen von Kleinigkeiten in v. 21 25 (27) einheitlich und gehört J: vgl. יְהוָה v. 21 22 23, עָתָר v. 21, צָעִיר v. 23, לָמָּה זֶה v. 22; vgl. auch v. 24 mit 38 27.

Dass E die Geburt und Benennung der Söhne Isaaks auch erzählte, ist selbstverständlich und nach Cap. 27 vorauszusetzen; vielleicht giebt Hos 12 4 die Parallele zu v. 26^a, die Variante von E.

21 עָתָר im Arab. *opfern*, im Hebr. *beten*: „das Gebet ist der Zweck oder die Interpretation des Opfers, die Begriffe liegen nahe bei einander“ (WELLH. arab. Heident. 166). וַיַּעֲתָר לוֹ drückt die wirkende Ursache aus GES.-KAUTZSCH²⁶ § 121 f.

Der im Zusammenhang ganz unnötige Zusatz אִשְׁתּוֹ ist zu beanstanden; schon das Zurückgreifen des Suffixes hinter יְהוָה ist recht ungeschicklich; derartige Zusätze sind im Geschmack von P; R hat vielleicht den Ausfall aus P in diesem Abschnitt auf diese Weise in etwas hereinbringen wollen.

22 Dass die Kinder im Mutterleib sich stossen, ist ein Omen (Lk 1 21 hat dasselbe Wort wie LXX hier), die Mutter hält es für ein schlimmes und wendet sich an das Orakel. Rebekka wird schon Cap. 24 als rasche Natur geschildert; die Kehrseite von ihrem dortigen Verhalten ist das rasche Verzweifeln, wenn es nicht nach Wunsch geht. Bei לָמָּה זֶה אֲנֹכִי fehlt die Hauptsache: GRÄTZ ergänzt הָרָה, DILLMANN 318 und BALL mit Pesch. תָּהָה. 23 Die Antwort setzt eine andere Art von Orakel voraus, als sie sonst bei den alten Hebräern bekannt war (vgl. BENZINGER Archäol. 407); mit dem Losorakel, das nur Ja und Nein antwortet, lässt sich ein solcher Bescheid, ganz abgesehen vom Vers, nicht erreichen.

מִמֶּעַד יִפְרְרוּ constructio praegnans, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 ff.: sie gehen aus ihrem Schoss hervor und gleich auseinander. צָעִיר und רֵב

poetisch ohne Artikel, ib. § 126h. 24 תַּאֲמִים kontrahiert aus תַּאֲמִים, wie BALL mit Sam. liest (Ex 36 29 26 24); Gen 38 27 hat transponiert תַּאֲוֹמִים. In 25^a hat אֲדָמוֹנִי und קְאֻדְרַת שִׁעָר בָּלוּ nicht nebeneinander Platz; אֲדָמוֹנִי mit roter Haut (vgl. I Sam 16 12 17 42) spielt auf den Namen Edom an, passt also nicht hieher; da auch E den Namen Esau hat, so ist nicht wohl anzunehmen, dass R¹² etwas aus der Benennung des Neugeborenen nach dieser Quelle einfließen lässt. BUDDÉ 217 Anm. 2 vermutet, es sei dafür ein שִׁעָר (27 23 11) oder besser noch עֲשׂוֹ stammgleiches, später nicht mehr verstandenes und durch אֲדָמוֹנִי ersetztes Wort dagestanden. In שִׁעָר eine Anspielung auf das nachmalige Gebiet Esaus, שִׁעָר, zu sehen, macht die Etymologie unnötig kompliziert. וַיִּקְרָא BALL mit LXX, Pesch. וַיִּקְרָא wie v. 26 (Sam. beidemal Plur.) mit Subj. man, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 144d. Eine sichere Deutung der Namen Esau und Jakob giebt es nicht. 27 אִישׁ יִדַע צִיד וְאִישׁ שָׂדֵה, sodann אִישׁ תָּם und יֹשֵׁב אֶהְלִים werden von DILLMANN 320 als Dubletten angesehen. Die Frage kommt aber nur für das erste Paar in Betracht, denn אִישׁ תָּם ein sanfter häuslicher Mann nennt die persönliche Art, יֹשֵׁב אֶהְלִים ein in Zelten wohnender Hirte (vgl. 4 20) den Beruf Jakobs; es liegt nahe, auch das erste Paar so zu erklären: ein Jagdverständiger, auf die Jagd bedacht (יִדַע so 39 6) und dem gemäss in der Steppe sich herumtreibend. Bei den Israeliten wird in alter Zeit nichts über Jagdliebhabe berichtet, obwohl Wildpret beliebt ist (BENZINGER Archäol. 204); das edomitische Gebiet ist wildreich (BUHL Edomiter 43). צִיד בָּפִיו BALL mit LXX, Pesch. צִיד: Esaus Wildpret war nach (BALL ?) Isaaks Geschmack, mit selten vorkommendem Gebrauch von פָּה (Koh 10 6 Hi 20 12). 30 BALL nach LXX ἀπὸ τοῦ ἐψήματος τοῦ συρροῦ τούτου ἦν ἡ ἀρὰ, grammatisch leichter, aber der schon in הִלְעִימְנִי lass mich schlingen zum Ausdruck kommenden Gier weniger entsprechend; auch steht אָרָם Jes 63 2 für Rotes. DILLMANN 320 will das erste האָרָם, als ein dem arab. idamun etwas was mit Brot gegessen wird (v. 34 BENZINGER 90) entsprechendes Substantiv האָרָם lesen. In der Motivierung des Namens Edom kommt eine abfällige Beurteilung des Volks zum Ausdruck. Ob der Name von den roten Felsen im Gebirge Seir herkommt, ist mehr als fraglich (BUHL Edomiter 21 Anm. 1), es wird ein Gottesname dahinter stehen. מִכְרָה st. מְכָרָה, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 48i. כִּיֹּם suvor (auch v. 33) vgl. I Sam 2 16 9 27 I Reg 1 51 22 5 (DILLMANN 321). 32 Aus der Verachtung des Erstgeburtsrechts will die Erzählung vermutlich das innere Recht der Verdrängung Esaus ableiten. 34^{aβγδ} bringt wie v. 30 die Gier und das den Jägervölkern überhaupt eigene sorglose Jn-den-Tag-hinein-leben Esaus zum Ausdruck. Übrigens wird diese Erzählung nachher auch der anderen Seite dieser Art Esaus gerecht: er trägt dem Bruder auch nichts nach. Die Heimtücke und Verschlagenheit Jakobs wird durch nichts als sittlich bedenklich gekennzeichnet. Über das Verhältnis von 25 28 ff. zu Cap. 27 s. u. zu 27 30–40.

3) Der Segen Jakobs 27 1–45.

Das Stück wurde von WELLMAN ganz an J gewiesen. Aber neben יְהוָה v. 7 20 27 kommt אֱלֹהִים vor v. 27 28. Auch findet sich eine Anzahl Dubletten (WELLMAN Comp. 34–36), die Composition aus J und E beweisen. Über das einzelne s. nachher zu den einzelnen Absätzen.

In 1–4 ist E zu spüren in der vorbereitenden Gegenrede 1^{b37} (vgl. 22 2 7 11 31 11), in v. 4^b, wenn nicht wegen בָּעֵבוֹר (ja auch v. 19 31) gegen בָּעֵבוֹר אֲשֶׁר und לְמַעַן v. 25, da בָּעֵבוֹר in J häufig ist (3 17 8 21 etc.), so doch wegen בָּטָרָם (33^a 41 50), da J טָרָם schreibt.

1 וַתְּבָרֶהֶן Imperf. consec. im Nebensatz, Ges.-Kautzsch²⁶ § 111 q. 3 צִדָּה (Kṣērē צִיד) kommt ≙ צִיד nicht mehr vor, ist vielleicht ein durch צִדָּה veranlasster Schreibfehler.

4 Isaak, der durch מְטַעְמִים ein *leckeres Essen* nebst Wein v. 25 sich erst in die Stimmung bringen lässt, erinnert doch an die Art der ekstatischen, durch Musik sich aufregenden derwischartigen „Propheten“, die Israel von den Kanaanitern übernommen haben mag.

5–13 würde an sich keinen Anlass zur Frage nach zwei Quellen geben; aber da nach v. 27 Isaak bei J nicht durch das Betasten Jakobs, sondern durch den Geruch der Kleider irreführt wird, so gehört v. 11–13 E. DILLMANN 327 weist auch darauf hin, dass v. 13 אָךְ steht für אֶךְ bei J 19 8 24 8.

6 בָּנָה BALL mit LXX + הִקְמָן. 7 לִפְנֵי יְהוָה nach STADE ZATW 1891. 182 Anm. 1 vor dem Jahwebild im Hause. 12 מְתַעַמֶת: bei Verbis עַע findet sich die altertümlichste und einfachste Art, den Steigerungsstamm durch Wiederholung der ganzen Wurzel zu bilden. STADE Gr. § 157 a. Jakob hat nicht sittliche, sondern religiöse Bedenken: was er scheut, ist nicht sowohl als Betrüger, sondern als Religionsspötter entlarvt zu werden. Nur entspricht es nicht der alten Denkweise, wenn DILLMANN 329 dann „bloss als Spötter“ sagt.

In 14–17 gehört v. 16 aus demselben Grunde wie v. 11f. E.

15 הַחֲמֹרַת verkürzt statt הַבְּגָדִים; das Anlegen des Festgewandes entspricht dem religiösen Charakter (לִפְנֵי יְהוָה) des nachfolgenden Akts. Wenn Rebekka die Kleider Esaus in Verwahrung hat, so ist dieser noch nicht verheiratet — eine weitere Verschärfung des Gegensatzes zwischen JE und P. 16 הִלְקַת mit BALL nach τὰ γυμνά von LXX einen Plural zu lesen, da הִלְקָה sonst ein Stück Land bedeutet, ist unnötig, da beide Worte zwei verschiedenen Stämmen הִלַּק (*glatt sein* und *zuteilen*) angehören (s. Ges.-Buhl).

In 18–29 ist namentlich v. 21–23 und v. 24–27^a eine handgreifliche Dublette: v. 23 erwartet man schon den Segensspruch. V. 24–27^a (die Probe durch den Geruch) ist wegen der Zugehörigkeit von v. 27^b J zuzuweisen, dann v. 21–23 (die Probe durch Betasten) E. Auch das vorangehende ist Composition. V. 18 hat die bei E übliche Einleitung von Gesprächen (s. 1^{b37}; darnach Kautzsch-Socin von אָנִי, BALL von וַיֹּאמֶר an E). V. 19 ist für beide Quellen notwendig und für beide möglich אֲנִי sachlich nötig, v. 29 hat J אָנִי; אֲנִי als Bezeichnung des segnenden Subjekts hat v. 4^b E gegen J v. 7, aber J auch v. 25). Dagegen gehört J v. 20: vgl. אֵל, אֵלֶיךָ, אֵלֶיךָ wie 24 12. Auch v. 27^b–29 ist zusammengesetzt: v. 27^b gehört wegen יְהוָה und trotz אֵלֶיךָ (s. m. Hexat. 188) J, v. 28^a wegen הַאֲלֵתִים E; v. 28^b, an v. 28^a anschliessend und an sich für E möglich (BALL), ist doch wegen v. 37, der mit Rücksicht auf v. 29^{a7δb} J gehört, dieser Quelle zuzuweisen (Kautzsch-Socin), denn von den beiden Dubletten v. 29^{a2β} und v. 29^{a7δb} ist die erste E. die zweite wegen 12 13 J zuzuerkennen (Kautzsch-Socin; BALL ganz J).

25 מִצִּיד בָּנִי: BALL mit LXX מִצִּידָךְ בָּנִי; doch vgl. v. 31. Das Weintrinken haben die Israeliten erst nach ihrer Ansiedlung in Kanaan gelernt (Benzinger Archäol. 95, Budde, das nomad. Ideal im AT, Preuss. Jahrb. 1896 S. 57 ff.) — auch ein Beweis, dass die Sittenschilderungen der Patriarchenzeit keine direkten Erinnerungen an die vorkanaanäische Zeit sind. 27^b, obwohl eigentlich an Esaus Adresse gerichtet, für ein ackerbautreibendes Volk

berechnet, trotz שָׂרָה 25 27, namentlich wenn an שָׂרָה mit Sam., LXX noch מְלֵאָה angefügt wird (BALL; GRÄTZ מְלֵאָה). Der weitere Zusatz von עַדְרִישִׁים nach II Sam 23 11 (BALL) nimmt dem Spruch sein poetisches Gepräge; überdies: was sollte eine Anspielung auf den Linsenhandel 25 29 ff. in diesem Zusammenhang? 28 מִשְׁמֵנִי ist des Parallelismus wegen und wegen v. 39 nicht von מִשְׁמֵן, sondern mit LXX, Pesch. von שֶׁמֶן abzuleiten, das vorgesezte מ ist partitives מִן (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 20 m).

Der Ableitung von תִּירוּשׁ von יָרֵשׁ (s. GES.-BUHL; STADE Gr. 264) steht jetzt der Versuch gegenüber, das Wort als ein aus dem Sumerischen in die semitischen Sprachen übernommenes anzusehen (BALL S. 81). 29 St. וּישְׁתַּחֲוֶהוּ l. mit Sam. und Kēre וַיִּשְׁתַּחֲוֶהוּ. St. הָיָה von dem aram. הוּה l. BALL הָיָה. גָּבִיר nur noch v. 37. לְאֶחָיְךָ nach v. 37 (לָךְ) ist zu lesen לְאֶחָיְךָ. Zur Form von v. 28 f. s. zu v. 39 f. Der Singular des Prädikats bei persönlichem pluralischem Subjekt ist distributiver Singular, der statt der Totalität mehr jedes einzelne Individuum von der Aussage betroffen sein lässt, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 l.

In 30-40 zeigt gleich v. 30 mit dem doppelten Einsatz וְהָיָה eine deutliche Dublette (nach BALL ganz J), da כָּלָה mit לָ m. Inf. bei E nicht sicher belegbar ist, so kann man az J, aß E zuweisen. Ein neuer, den Schluss von v. 34 ignorierender Neuanatz ist dann v. 35; der Vergleich von v. 34^{bβ} mit v. 38^{αγ}, und von v. 34^{αβγ} mit v. 38^b zeigt, dass v. 33^{αβ}-34 und v. 35-38 Parallelen sind; vgl. mit der Frage v. 33^{αβ} die Vermutung v. 35, es sei Jakob gewesen, die Unwiderrufflichkeit des ersten Segens v. 33^b und v. 37. WELLM. Comp. 35 hält die Parallele v. 33 f. für verkürzten Text; in der That vermisst man nach Scheidung der Parallelen in v. 33 die Aufklärung, dass Jakob der Betrüger ist; auch ist der Übergang von v. 33^a auf v. 33^b wohl zu wenig vermittelt. Umgekehrt fehlt v. 35 eine Aufklärung Isaaks an Esau, wie dem Jakob der Betrug gelungen sei (entspr. v. 33). R^{J^E} hat hier sehr geschickt gearbeitet, nicht als Kompilator, sondern als Erzähler; wenn die Spuren zweier Quellen nicht sonst da wären, könnte man fragen, ob die Wiederholungen nicht Absicht und Zeichnung der Ratlosigkeit der Situation sind. Deutlicher ist eine Spur von Erweiterung des Textes: v. 36 setzt Esau zweimal an; die Beschwerde über Jakob fügt sich schlecht ein, sie unterbricht die Frage von Rede und Gegenrede; dazu ist der Unterschied zwischen dem Erstgeburtsrecht und dem Segen nicht klar. Es zeigt sich, dass 25 28 ff. eigentlich eine Parallele zu Cap. 27 ist, dass also in J zwei Varianten desselben Themas aufgenommen wurden; v. 36^a ist dann nicht R^{J^E}, sondern R^J zuzuweisen. Wegen des Verhältnisses von v. 37 zu v. 29 gehört v. 35-38 J, dann v. 33 f. E; vgl. hiezu בְּתָרָם v. 33 (s. o. zu v. 4); DILLMANN 327 macht auch geltend, dass עַר מָאֵר v. 33 f. bei J nicht, im Pentat. überhaupt nur hier vorkommt. Der Spruch über Esau ist mit Rücksicht auf v. 28 f. auch zu verteilen und zwar mit KAUTZSCH-SOCIN v. 39^b an E, v. 40 (vgl. 29^{αγδβ}) an J zu weisen.

33 St. מְבַלֵּל denken KAUTZSCH-SOCIN Anm. 124 mit HITZIG daran, אָכַל zu lesen *und ich ass harmlos* oder vielleicht *und ich liess mirs schmecken* (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 r); BALL S. 82 bringt מִמֵּנִי in Frage, nimmt aber in den Text auf אָכַל גַּם. Am Schluss tilgt BALL mit HITZIG וְהָיָה und setzt dafür vor בְּשֹׁמֵעַ v. 34 וְהָיָה, st. בְּרוּךְ liest er dann בְּרוּךְ; das vor v. 34 zu ergänzende וְהָיָה wird neben וְהָיָה ausgefallen sein. הָיָה Part. act. als Part. praet. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 d. הָיָה וְהָיָה und הָיָה וְהָיָה 34: einfaches und erweitertes Schema etymologicum GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 pq. Die Bemerkung *er wird gesegnet bleiben* 33 enthält eine sehr eigentümliche Vorstellung von der Art dieses Segens: dieser ist eine Art Zauberformel, die unabhängig von der intentio des

Segnenden ihre Wirkung mechanisch thut, ganz einerlei ob sie über den rechten oder über den falschen Mann ausgesprochen wird. 34 (und v. 38) בְּרַכְנִי בְּרַכְנִי

ist das klassische Beispiel für Hervorhebung eines Suffixes durch Pron. separat., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 de.

36 הָכִי Frage als Berufung auf bekanntes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 150 e. 37 קָמַךְ mit

doppeltem Accus.; Analoga der Konstr. bei anderen Ausdrücken für *begaben* s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 ff. 38^b praem. BALL nach LXX יָדָהּ וַיָּקֶחַ

39^b mittelst anderer Bedeutung des מֶן werden die Worte v. 28^a ins Gegenteil verkehrt. Zur Sache vgl. BUHL, Edomiter 15 43: da das Gebirge Seir an Fruchtbarkeit hinter Juda nicht zurücksteht, so scheint der Satz das westlich von der Araba gelegene Hochplateau, das heutige Gebiet der Azazimeh, im Auge zu haben.

40 הָיָה לֵבֵן *leben eigentlich gestützt auf etwas*, so auch Dtn 8 3 Jes 38 16 (DILLMANN 332).

רוּד: תָּרִיד (vgl. GES.-BUHL) ist ein zweifelhaftes Wort; Jer 2 31 bedeutet es *frei, ungezügelt umherschweifen*; DILLMANN 332 deutet es *Läufe = Anstrengungen machen*; Verss. haben auf נָרַד, מָרַד, הוֹרִיד geraten; Sam. hat תָּרַד, nach DILLMANN eine Korrektur, von BALL acceptiert; der Bedeutung (Niph. oder Hiph.) *sich herrlich, gross be- weisen* giebt BALL die Wendung *wenn du zur Grösse heranwächst (?)*.

Die Edomiter sind erstmals von David unterworfen worden; wie die Verhältnisse in der Zeit zwischen Salomo und Josaphat waren, ist nicht bekannt; Josaphat ist, wie früher David, Herr über Edom. Unter Joram geht Edom für Juda wieder verloren; Amazia erringt einen Erfolg, aber ohne Bedeutung; Usia bringt wenigstens Elath wieder in den Besitz Judas; unter Ahas ging es wieder an Edom verloren (s. BUHL Edomiter 55–68, H. WINCKLER Gesch. Isr. I 194–198). Der Satz v. 40^b hat darnach jedenfalls die Zeit nach Josaphat (854–842) im Auge.

Die poetische Gliederung von v. 28f. 39f. wird beanstandet; BALL S. 82 will die Sprüche nur als poetische Prosa gelten lassen. Es ist hiebei natürlich von den Teilen abzusehen, bei welchen die Komposition aus zwei Quellen in Frage kommt. Poetische Gliederung lässt sich zwanglos durchführen v. 29^a וְיָבִיחַ und 40^a; dagegen hebt BALL richtig hervor, dass v. 40^b auch der Ausdruck (וְהָיָה כְּאִשָּׁר) unpoetisch ist. Aber da erhebt sich die Frage, ob v. 40^b nicht vielleicht eine dem poetischen Spruch erst später temporum ratione habita angehängte Limitation ist; es ist nicht recht denkbar, dass schon ursprünglich v. 40^a durch v. 40^b gleich wieder aufgehoben wurde. Der Grundstock der Sprüche würde darnach einer früheren Zeit als v. 40^b angehören.

41–45 spürt man die zwei Quellen nur in der, übrigens von BALL nicht anerkannten Dublette v. 44^b und 45^a^β.

41 שָׁמֶן Nebenform zu שָׁמֶן. בְּרַכְנִי mit doppeltem Acc. wie קָמַךְ v. 37.

Bedingungssatz mit Imperf. im Vordersatz β³, Cohort. im Nachsatz γ⁷; s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 c. אָבִי אָבִי אָבִי ist *Trauer um meinen Vater*:

er will nicht einmal die sieben Tage der Trauer abwarten, sondern den Bruder erschlagen, sobald der Vater die Augen geschlossen hat. 42 מִתְנַחֵם

eigentlich *sich trösten* ist hier ein Euphemismus für *sich rächen* (auch das Niph. wird so gebraucht, s. GES.-BUHL); die Konstruktion לֵךְ לֵךְ hat ein Analogon in Jdc 21 15; Analoga zu לֵךְ mit Infin. im Sinn von *indem* s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 o f. 43 Über חָקֵן bei J s. o. zu 24 10. 45 ... עַד שׁוּב

אָבִי: Analoga zur Weiterführung eines Inf.-Satzes durch Verbum finitum s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 r. וְלִקְחָתִי וְלִקְחָתִי knüpft über v. 45^a^β und 44^b zu-

rück an וְשָׁבָתִי in v. 44^a an. שָׁבָל sonst intransit., hier als verbum inopiae mit einem Accusativ, ib. § 117 aa. וְגַם שְׁנֵימָה *alle beide*, ib. § 154 a N. 1 c.

Das Stück ist durchaus untheologisch. Hbr 12 16 ff. hat freilich zum Unglück Esaus die Theodicee geliefert durch Zurückgreifen auf 25 29–34: Esau, der um eine Speise sein Erstgeburtsrecht dahin gab und sich dadurch als Verworfenen ausgewiesen hat, wurde abgewiesen, als er nachher des Segens Erbe begehrte, obwohl er ihn (αὐτῆν geht auf εὐλογία, so schon BENGEL im Gnomon) mit Thränen sich erbat, weil er keinen Raum zur Reue fand (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρων ist Parenthese). Nur eben dass Gen 27 davon kein Wort sagt. Auch das, dass Gott die Sünden benützt, um seinen Willen auszuführen (DILLMANN 328), wird mit keinem Wort berührt. E hat diesen Gedanken auf die Patriarchengeschichte sicherlich angewandt 50 20, aber diese Erzählung ist auf diesen Gesichtspunkt gar nicht angelegt: in der Josephsgeschichte wird der Unrechtleidende von Gott erhöht und rettet nachher die Brüder, die ihm Böses gethan haben — einen solchen versöhnenden Abschluss hat der Handel zwischen Esau und Jakob nicht: Esau wird um seinen Segen und die Erstgeburt betrogen und zwar endgiltig, auch wenn v. 40^b zum ursprünglichen Grundstock der Überlieferung gehören sollte. Dagegen ist das hervorzuheben, dass die Erzählung insofern unparteiisch ist, als sie deutlich Sympathien mit Esau verrät. Dieser ist hier ein anderer Mann als 25 29–34. Er nimmt es mit dem Verlust des dem Erstgeborenen gebührenden Segens nicht so leicht, wie dort — auch ein Beweis, dass Cap. 27 und 25 29 ff. Varianten sind. Wenn 25 29 ff. das andere Volk rein vom israelitischen Standpunkt aus beurteilt, so nimmt Cap. 27 eine mehr neutrale Stellung ein: die Art und Weise, wie der Jammer und schmerzliche Zorn Esaus zum Ausdruck kommt, verrät ein Fühlen mit Esau. Das weist, wie STADE ZATW 1881, 348f. gezeigt hat, darauf hin, dass diese Sage an einem von Israeliten und Edomitern besuchten Heiligtum entstanden ist, also, da Isaak nach Beerseba gehört (28 10), an dem heiligen Siebenbrunnen auf der Grenze des beiderseitigen Gebiets.

III. Jakob 28 10—37 1.

a) Jakob nach P.

Was P über Jakob mittelst gehört im System dieser Schicht zu den Tholedoth Isaaks (25 19). Es ist bemerkenswert, dass R in dieser Partie P wiederholt zu Gunsten von JE unterdrückt hat. Zwischen der Wanderung Jakobs nach Paddan Aram 28 5 und 29 24 fehlt eine 29 28^b entsprechende Notiz über die Heirat mit Lea. So wird sonderbarer Weise aus P nur mitgeteilt, dass Laban der Lea die Zilpa mitgab. Es folgt 29 28^b 29 die Heirat mit Rahel, der Laban die Bilha mitgibt. In Cap. 30 weisen KAUTZSCH-SOCIN an P v. 1^a, DILLMANN, KAUTZSCH-SOCIN, BALL v. 4^a 22^a, DILLMANN ausserdem v. 9^b. Sicher eine Notiz aus P ist 31 18^{aβγδ} die Vorbereitung der Rückkehr Jakobs; diese Stelle und 35 22^b–26 setzt für P einen längeren Aufenthalt Jakobs in Paddan Aram voraus; da auch die Altersangabe bei der Heirat fehlt, so ist hier ein grösserer Verlust aus P zu konstatieren, der wohl im Zusammenhang damit steht, dass auch JE in dieser Partie Datierungen giebt (29 20 27 31 38). P ist dann wieder 33 18^a spürbar. Über Cap. 34 s. b. JE. Das nächste aus P ist die Theophanie bei Bethel, 35 6^a z. T. 9–13^a 15, vor dem Zusammentreffen mit Isaak. Es folgt die Aufzählung der Söhne Jakobs 35 22^b–26, hierauf das Eintreffen bei Isaak, dessen Tod und Begräbnis 35 27–29. Es ist die Meinung von P, dass Jakob in Mamre-Hebron sich festsetzt 37 1. Nach dem Tode Isaaks wird der friedliche Abzug Esaus von Hebron nach dem Gebirge Seir berichtet, 36 6–8. Nach dem Schema von P sind hier die Tholedoth der ausscheidenden Linie zu erwarten. Diese stecken in Cap. 36, nur dass hier eine redaktionelle Arbeit stattgefunden hat, die nicht mehr gestattet, P so reinlich auszuschneiden, wie das sonst gelingt.

29 24 לָוָה und בְּתוֹךְ הַלְלָהּ ist bei LXX vertauscht, BALL om. הָלָוָה und liest mit Sam., Targ. Onk. הַלְלָהּ; die Wortstellung von LXX hat MT 29, ebenso הַלְלָהּ; v. 24 wird nach v. 29 herzustellen sein. In 28^b om. LXX לוֹ 1), Pesch. לוֹ 2); da v. 24 29 und vorher 16 13 in derselben Konstruktion zwei Dative stehen, so hat MT wohl das ursprünglichere; der Penderterie von P ist das schon zuzutrauen. **30 1^a** und **4^a** können zusammen einen Satz gebildet

haben; DILLMANN 343 weist darauf hin, dass 16 3 dieselbe Formel wie v. 4^a und 9^b hat. **31 18** von וְאֶת-כָּל-רֶכֶשׁוֹ an ist P zuzuweisen, wegen רֶכֶשׁ und רֶכֶשׁ, קָנָן, רָכַשׁ, sowie wegen der Voraussetzung, dass Isaak noch lebt, während er nach JE bei Jakobs Flucht dem Tode nahe ist. In **33 18^a** sind sichere Zeichen von P אָרְצוֹ כְּנָעַן und פְּדוֹן אָרָם, dagegen befremdet וְשָׁלֵם, hier wie שְׁלוֹם 43 27 bei J, בְּשָׁלוֹם 28 21 bei E, als persönlich konkrete Notiz in dem trockenen Excerpt, das P hier giebt. LXX und Pesch. denken an das Dorf Salim ö. von Sichem. WELLM. Comp. 316 Anm. 1 will שָׁלֵם st. שָׁלֵם lesen, nach Sichem, der Stadt Sichems, der Cap. 34 auftritt; dann gehört nur v. 18^{aβ} P. BALL will, wie 28 21, בְּשָׁלוֹם lesen; Ausfall von בָּ nach יַעֲקֹב anzunehmen, liegt nahe; dann ist v. 18^{aγ} vielleicht E zuzuweisen? v. 18^{aβ} ist sicher P; es mag sein, dass R hier P mit (J)E so kombiniert hat, dass aus letzterer Quelle nur בְּשָׁלוֹם aufgenommen wurde. Die Beziehungen Jakobs zu Sichem hat P, sehr bezeichnend, auf eine flüchtige Berührung bei der Rückwanderung reducirt.

In Cap. **35** sind zusammenhängende Stücke aus P zunächst v. 9–13^a 15 eine Theophanie in Bethel. Die Ankunft in Bethel oder vielmehr in Lus, das nun den Namen Bethel erhielt, hat P natürlich auch erzählt. Das steckt jetzt in 6^a, wo אָרְצוֹ כְּנָעַן ein sicheres Zeichen von P ist.

Im übrigen mag es mit v. 6^a ähnlich bestellt sein wie mit 33 18^a, dass R hier JE und P kombiniert hat: P gehört sicher בְּאֶרְצוֹ כְּנָעַן לְיָהוָה אֱשֶׁר בְּאֶרְצוֹ (s. v. 15 48 3); beide Quellen werden geschrieben haben וַיְבֹא עֲקֵב, in (J)E wird es geheissen haben בֵּית־אֵל, R hat beide Namen aufgenommen und einfach durch הָיָא verbunden.

Zeichen von P in v. 9–13^a 15 sind, von אֱלֹהִים abgesehen, die Formel v. 9^{aγ} wie 17 1^{bα}, פְּדוֹן אָרָם, v. 9, אֵל שְׁדֵי, v. 11, פָּרָה וְרֶבְיָה, ib., das unnötige אֲחֵרַיָּה v. 12, überhaupt der weit-schweifige Schluss dieses Verses (nach KAUTZSCH-SOCIN und BALL freilich R). Dagegen ist v. 14 für P kultusgesetzlich unmöglich, s. zu 35 8. In v. 9 ist עוֹד natürlich Redaktionsklammer, mit Rücksicht auf 28 11 ff.

9 עוֹד BALL mit LXX + בָּלוֹ. Doch wird sich fragen, ob P selbst die Theophanie so ausdrücklich lokalisiert hat. אֵרוֹ BALL mit Sam., LXX + אֱלֹהִים.

10 Dass P eine, von R ausgelassene, Erklärung des Namens Israel gab, ist nach der Analogie von 17 5 allerdings zu erwarten (DILLMANN 377; KAUTZSCH-SOCIN A. 171). Die Vermutung einer Verkürzung des Textes legt sich auch dadurch nahe, dass nach Analogie von 17 1 die Eröffnung der göttlichen Offenbarung durch v. 11 zu erwarten ist, wie denn das zweimalige וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים v. 10 und 11 in dieser unmittelbaren Aufeinanderfolge auch bei P auffällt; Cap. 17 werden doch grössere Absätze durch וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים markiert. Auch die referierende Bemerkung v. 10^{bγ} unterbricht die Rede Gottes in wenig angebrachter Weise. V. 10 gehört an den Schluss, nach v. 12. Im weiteren braucht P den Namen Israel nur für das Volk, nicht für den Patriarchen. **11 12** wird dem Jakob dasselbe verheissen wie dem Abraham 17 2 4 6 8; weiterhin ist die Verheissung die Bestätigung des Segens Isaaks 28 3 4 — bis auf den Ausdruck, vgl. v. 11^a mit 28 3, v. 12 mit 28 4, nur von den dem Abraham verheissenen Königen redet Isaak nicht; die Verweisung auf Isaak mag 17 21 im Auge haben (DILLMANN 378). St. נִתְּמִי liest BALL mit Pesch. נִשְׁבַּעְתִּי, wogegen 28 4 spricht; das Zuschwören Gottes gehört mehr dem dtn'istischen Stil von R^{JE} an (26 3). v. 12^b wird meist als Zusatz zu P angesehen, aber וְלֹאֲרָעָה . . . לְךָ

אֶתְחַרֵּץ ist P sehr geläufig und eine ausdrückliche Ausdehnung auf die Nachkommenschaft durch den Vorgang 28 4 angezeigt, dagegen אֶתְחַרֵּץ führt über das gewöhnliche Mass der P (speziell P^g) eigenen Weitläufigkeit hinaus. 13^b ist Dittographie aus v. 14 (KUENEN hist. krit. Einl. § 16 Anm. 12, KAUTZSCH-SOCIN); aus 17 22^a kann man schliessen, was dafür gestanden haben mag; KAUTZSCH-SOCIN würden אֶתְחַרֵּץ בְּלִיתוֹ לְרֵבֶר אֶתּוֹ, BALL בְּאֶשֶׁר בְּלָה לְרֵבֶר אֶתּוֹ einsetzen. An v. 13 schliesst sich in P unmittelbar die Umnamung von Lus zu Bethel an.

Es folgt das Verzeichnis der zwölf Söhne Jakobs 35 22^b—26. Die Betonung, dass — anders als bei JE — alle in Paddan Aram geboren sind, macht es wahrscheinlich, dass das Verzeichnis bei P vor der Rückkehr von dort, vor 31 18 stand; ohnehin kommt P zwischen 28 5 (9) und 31 18 nur fragmentarisch zum Wort; es scheint, dass R nicht nur unterdrückt, sondern auch dislociert hat. 35 27 schliesst an v. 15 sehr gut an. Der Text giebt zu Bemerkungen keinen Anlass, nur dass v. 26 BALL st. יָלַד mit einigen Codd. und Sam. יָלְדוּ liest. Über die Namen der Söhne, s. nachher bei JE. Nur für die Bemerkung ist hier der schickliche Ort, dass in der Jakobs-geschichte bei P doch in einem Punkt die Geschichte über das Dogma gesiegt hat: zwei Schwestern zugleich zu Weibern zu haben, ist Dtn 27 22 und Lev 18 18 ausdrücklich verboten.

Den Schluss der Tholedoth Isaaks und des zu ihnen gehörigen Theils der Geschichte Jakobs bildet 35 27—29; 36; 37 1.

In 35 27—29, wo jede Wendung und der ganze Inhalt P bezeugt, hat BALL einige Textkorrekturen angebracht. In v. 27 soll הָיָא הֶבְרֹן wie 23 2 19 Zusatz sein; nach הֶבְרֹן add. בְּאֶרֶץ כְּנָעַן nach 23 2; אֶשֶׁר . . . שָׁם geht dann darauf, wie denn נָר thatsächlich bei P, ausgenommen 23 4, nicht auf einen einzelnen Ort, wie bei JE, 19 9 20 1 neben 12 10, sondern auf das Land sich bezieht, 17 8 28 4 36 7. V. 28 ergänzt BALL nach וַיִּזְחַק, wie 25 7 ה' אֶשֶׁר, am Schluss von v. 29 nach Pesch. קָנָה אֶבְרָהָם אֲבִיו.

35 27—29 ist vorausgesetzt, Esau sei bisher bei Jakob geblieben (s. o. zu 28 6—9). Jakob ist mit 130 Jahren nach Ägypten gezogen, beim Tod Isaaks ist er 120 Jahre alt (35 28 und 25 26^b), blieb also 10 Jahre in Hebron; mit 40 Jahren war er nach Paddan Aram gezogen (26 34 und 38 1 ff.); dafür, wie die 80 Jahre sich auf den Aufenthalt in Paddan Aram und das nachherige Zusammenleben mit Isaak verteilen, ist keine Vermutung möglich.

Cap. 36 bietet der kritischen Analyse Schwierigkeiten. P gehört jedenfalls der unmittelbar an 35 29 ausschliessende Abschnitt 6—8, der Bericht über den Abzug Esaus von Hebron (vgl. v. 6 mit 12 5, v. 7 mit 13 6, im einzelnen קָנָן, רָבַשׁ, רָבַשׁ, מְגָרִים, אֶרֶץ מְגָרִים). 6 אֶל-אֶרֶץ שְׂעִיר. Das Auseinandergehen von Jakob und Esau ist bei P so friedlich wie das von Abraham und Lot. Von Misshelligkeiten und Verstimmungen ist keine Rede; die Brüder tragen einfach nach des Vaters Tod der Notwendigkeit Rechnung, dass die Grösse ihres Besitzes ihr ferneres Beisammensein unmöglich macht. Das Weichen des älteren Bruders ist bei P genügend begründet: Esau weiss, dass Isaak den Jakob gesegnet hat und dass er selbst durch seine kanaanitischen Weiber persona minus grata geworden ist (28 1—4): das hat solchen Eindruck auf ihn gemacht, dass er dem jüngeren freiwillig Platz macht. 8 Über Seir

s. o. zu 14 6. עֶשָׂו הוּא אָדָם ist deutlich eine Glosse, ohne Zusammenhang mit dem Text.

Es sind nun zunächst die Darlegungen über die Descendenz Esaus in Auge zu fassen.

Solche Darlegungen sind es zunächst drei, v. 1–5, 9–14, 15–19. Dazu kommt dann noch eine in das Schema der Genealogie nicht eingepasste Aufzählung von אֶלְפִי עֶשָׂו v. 40–43. Zur Klarlegung des Verhältnisses dieser Abschnitte unter sich und zu 26 34 28 9 diene folgende Übersicht:

Weiber Esaus nach 26 34 und 28 9

Judith, die Tochter des Hethiters Beeri.
Basmath, die T. des Hethiters Elon.
Mahalath, die T. Ismaels, die Schwester Nebajoths.

Cap. 36.

A. v. 1–5 Esau von a) Ada, T. des Heth. b) Basmath, T. Ismaels, c) Oholibama, T. Anas

	Elon	Schwester des Nebajoths
I. Eliphas	II. Reguel	Choriters
(in der Aufzählung der Weiber v. 2 die Reihenfolge: Ada, Oholibama, Basmath.)		

B. v. 9–14 Söhne

Esau's:	I. Eliphas, Sohn der vaterlosen Ada (a)	II. Reguel, Sohn der vaterlosen Basmath (b)	III. Söhne der Oholibama (c), der Tochter Anas: 1) Jehus, 2) Jaelam, 3) Korah
	1) Theman, 2) Omar, 3) Zepho, 4) Gaetham, 5) Kenas	v. Thimna (α), dem Kebsweib, 1α Amalek	1) Nahath, 2) Serah, 3) Samma, 4) Missa

C. v. 15–19 Häuptlinge

der Söhne Esaus:	I. von Eliphas, Nachkommen der Ada (a)	II. von Reguel, Nachkommen der Basmath (b)	III. Söhne der Oholibama (c): 1) Jehus, 2) Jaelam, 3) Korah
	1) Theman, 2) Omar, 3) Zepho, 4) Kenas, 5) Korah, 6) Gaetham, 7) Amalek	1) Nahath, 2) Serah, 3) Samma, 4) Missa	

D. v. 40–43 Häuptlinge Esaus:

1) Thimna (BIα Kebsweib des Eliphas, v. 22 Tochter Seirs, Schwester Lotans),
2) Alwa (vgl. Alwan v. 23), 3) Jetheth, 4) Oholibama (A c Bc Cc das 3. Weib Esau's),
5) Ela, 6) Pinon, 7) Kenas (BI5 CI4 Sohn des Eliphas, Enkel des Esau), 8) Theman (BI1 CI1 Sohn des Eliphas, Enkel des Esau), 9) Mibzar, 10) Magdiel, 11) Iram.

Die Schwierigkeiten liegen klar zu Tag. Von den 26 34 28 9 genannten Weibern Esaus hat Cap. 36 nur eine, die Basmath; diese aber ist 26 34 Tochter des Hethiters Elon (LXX Luc. vertauscht übrigens die Namen Beeri und Elon), 36 3 Tochter Ismaels, Schwester Nebajoths, während 28 9 die von Esau geheiratete Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths Mahalath heisst; von dem Hethiter Elon stammt 36 2 die Ada ab. Wenn BALL v. 3 4 10 13 17 st. בְּשֵׁמֶת mit Sam. מְהֵלֶת einsetzt, so bleibt immer noch, dass die hethitischen Weiber Esaus 26 34 anders heissen als Cap. 36. Im übrigen wird sich fragen, ob Sam. hier keine Korrektur bietet. BIII und CIII sind genau Parallelen; als Enkel Esaus zählt B zehn edomitische Klans auf, C elf edomitische Häuptlinge. Gemeinsam sind die Namen BI 1–3 = CI 1–3, BI 4 = CI 6, BI 5 = CI 4, BI 1α = CI 7, BII 1–4 = CII 1–4. CI 5 steht der Name Korah, der ABCIII 3 als Sohn der Oholibama steht. Die Zahl von elf (ev. zwölf s. u. zu v. 43) edomitischen Häuptlingen, ohne Angabe, ob Söhne oder Enkel Esaus, hat auch D, darunter sieben Namen, 2 3 5 6 9 10 11, die in A–C nicht vorkommen. Thimna D 1 ist BI α das Kebsweib des Eliphas; Oholibama D 4 ist A c Bc Cc das dritte Weib Esaus; Kenas D 7 ist BI 5 CI 4, Theman D 8 ist BI 1 CI 1

Enkel Esaus, Sohn des Eliphaz. Eine auffallende Stellung nimmt Oholibama, das dritte Weib Esaus, ein. Zwar dass sie Mutter dreier Söhne ist, während von den beiden andern nur je ein Sohn abstammt, wäre kein Anlass zu Bedenken; aber B und C werden die Zweige I und II auf Enkel weitergeführt, III wird nur bis zu Söhnen entwickelt; endlich ist Korah der dritte Sohn der Oholibama CI 5 Enkel Esaus; ob mit DILLMANN 386, KAUTZSCH-SOCIN, BUHL Edomiter 45 Anm. 4, BALL אלוף קרה v. 16 als Glosse auszuschneiden ist, wird doch zu überlegen sein, da nicht recht verständlich ist, wie jemand gegen AIII BIII CIII zu einer solchen Glosse kommen konnte. Ferner sind in B für Ada und Basmath die Väter nicht genannt, wohl aber der Vater der Oholibama; in C ist deutlich die Nennung der Mutter 16^{bβ} und 17^{bβ} neben 16^{aα} und 17^{aα} nicht ursprünglich, sowenig als die sachlich unzutreffenden Schlussformeln 12^b und 13^b, in B werden die Söhne der Oholibama, statt nach v. 10 zu stehen, sehr nachträglich v. 14 hinter den Enkeln Esaus genannt. Alles das zusammen beweist, dass Oholibama als ein I und II koordinierter Zweig in B und C nicht ursprünglich ist. An eine Erfindung von Namen durch R darf man doch nicht denken. Die Arbeit von R ist ein mühseliges Ausgleichen, wie schon die Bezeichnung des Ana als אנה v. 2^b (s. u.) beweist; ein Schreibfehler für אנה ist das schwerlich, sondern eine ungeschickte Ausgleichung mit den aus 26 34 feststehenden und v. 2^a zugrunde gelegten Kanaaniterinnen. Wie mühsam die Redaktion gearbeitet hat, ergibt sich auch daraus, dass v. 3 lautet, als sei Basmath bath Ismael auch eine Kanaaniterin. Oholibama wird nach Analogie der Thimna ursprünglich ein Keksweib gewesen sein. R hat hier nicht nur zusammengestellt sondern auch umgearbeitet. Auf Rechnung von R wird v. 1-5 kommen, eine Dublette zu 26 34 28 9, damit ganz unvereinbar, eine Vorbereitung der Kombination der Tholedoth Esaus. BCD an Quellen zuweisen zu wollen, ist misslich, da alle drei Abschnitte redaktionell alteriert sind. In B würde אלה הולרות auf P weisen, aber jedenfalls hätte R dann mit Rücksicht auf C sehr gründlich umgearbeitet. D mit der Einleitung אלה שמות, dem אנה v. 43, der Formel למשפחתם למקמתם בשמתם v. 40 und der Schlussformel 43^b (vgl. 10 5 20 31 f.) wird P zuzuweisen sein; C dagegen (vgl. die Schlussformel אלה אלה v. 16^{aα} 17^{bα} mit 10 29^b) könnte J gehören; wenigstens kommt nur J als andere Quelle für solche Mitteilungen in Frage.

1-5: I הוא אדם (BALL praem. mit Pesch. עשו) ist wie auch v. 19 eine v. 9 43^{bβ} vorgehende Glosse. 2 ff. über den Namen s. nachher. בת צבעון (BALL mit Sam., LXX, Pesch. בן צ) kann nur Glosse eines fahrlässigen Lesers von v. 24 f. sein.

9-14: Über die Namen s. nachher. 14 בת צבעון wie v. 2.

15-19: Über die Namen s. nachher. 16 über אלוף קרה s. o. 19 הוא אדם wie v. 1. אלה ist nach Ex 15 15 eine spezifisch edomitische Stammesbezeichnung (DILLMANN 385 f.; BUHL, Edomiter 45).

40-43: Über die Namen s. nachher. 43 עירם BALL nach dem Vorgang EWALDS + אלוף צפו; dann würde auch hier die Zwölfzahl wiederkehren (vgl. DILLMANN 390, E. NESTLE Marg. 12). St. אדם 1) liest BALL עשו. Wenn mit Sam. st. למשבתם zu lesen ist למשפחותם, so fällt die Annahme, dass die edomitischen Stammeshäupter bzw. die betreffenden Stämme nach einem anderen Einteilungsprinzip aufgezählt seien als v. 9-14 und v. 15-19. הוא עשו BALL mit LXX הוא עשו.

Die mitgeteilten Namen sind nur zu einem Teil verständlich.

I. ערה (v. 2 10 12^b 16^{bβ}), 4 19 der Name eines der Weiber Lamechs, wird als Tochter Elons des Hethiters, was 26 34 Basmath ist, nur v. 2 bezeichnet. Die ethnologische Bedeutung dieser Heirat ist selbstverständlich eine Einverleibung kanaanitische Elemente in Edom. אלה (v. 4 10 11 f. 15 f.), Name eines der Freunde Hiobs, ist kein Stamm- oder Lokalname, also ethnologisch undurchsichtig. תיקן (v. 11 15 und 42), zu unterscheiden

von תִּמְנָן *Süden*, ist im AT als Stamm bzw. Bezirk von Edom wohl bezeugt (vgl. v. 34). Nach Hes 25 13 ist Theman im Norden von Edom zu suchen, ob ö. oder w. von der Araba, fragt sich; BUHL ist geneigt, nach Hes 1. c., ev. auch Hab 3 3 westliche Lage anzunehmen (HbA 1648, BUHL Edom. 30f.) אֲזַמְרָר, LXX Ωμζν, Luc. Ωμαρ, יֵצֶר v. 3 (I Chr 1 36 יְצִי, LXX Σωφαρ), אֲשַׁתָּם, v. 12 15, sind weiter nicht bekannt. קַנְזָא (v. 12 15 42), anderwärts (s. Ges.-BUHL) an Juda angegliedert, liegt also auf der Grenze zwischen Edom und Juda, d. h. wie Theman im nördlichen Edom, jedenfalls w. von der Araba, nach 15 19 ursprünglich eine kanaanitische Völkerschaft, dann teils von Juda, teils von Edom aufgezogen? (HbA 839.) קַרְהָ (CI 5 v. 16 sonst III 3 v. 6 14 18) ist Ex 6 21 Num 16 1 ff. (P) und im Psalter ein levitisches Geschlecht. Von תִּמְנָנֶעַ, LXX Θαμνα, dem Keksweib des Eliphaz wird in B abgeleitet אֲמַלֶּק (v. 12), der bei C als I 7 (v. 16) den anderen Häuptlingen von Eliphaz ohne Vermerk einer Sonderstellung beigeordnet ist. Bei D (v. 40) ist אֲמַנְעָא ein Häuptling Edoms. Wenn Amalek hier als Teil von Edom, bei B sogar als ein von einem Keksweib abstammender, also verhältnismässig untergeordneter Teil von Edom erscheint, so hat das Volk Macht und Bedeutung schon verloren, wenn man nicht mit HbA annehmen will, dass hier nur von einem Teil Amaleks die Rede sei.

II. Der Name אֲשַׁמְתָּא (LXX v. 17 wie 26 34 Μασσεμ[μ]αθ, Luc. 36 17 Βασσεμαθ, 26 34 Μασσεθαμ) 26 34 Tochter des Hethiters Elon, 36 3 Tochter Ismaels, Schwester Nebajoths (die 28 9 Mahalath heisst), wird wie die Eigennamen יְהֻשָּׁעַ und מְהֻשָּׁעַ mit בַּשָּׁם (בָּשָׁם *Balsamstrauch*, הַשָּׁם und בָּשָׁם *Wohlgeruch, wohlriechendes Gewürz*) zusammengebracht. Basmath ist v. 4 10 (13^b 17^{bβ}) die Mutter des רְעִוְאֵל. Reguel v. 4 10 13 17 ist Ex 2 18 Num 10 29 ein midianitischer Eigenname, ethnologisch wie Eliphaz undurchsichtig. Die Söhne Reguels werden B und C übereinstimmend aufgezählt: נַחַתָּא (LXX Ναχομ, Ναχοθ, Luc. Ναχηθ), רַרְהָ (LXX Ζαρε), אֲשַׁמָּה (LXX Σομ.ε), מְהָהָ (LXX Μοΰε); KAUFZSCH-SOCIN Anm. 178 machen darauf aufmerksam, dass die Namen *Herabsteigen* und *Aufsteigen, dort* und *hier* bedeuten. Eine geographische Fixierung ist nicht möglich.

III. אֲהֵל־יִרְמָה v. 2 14 18, das dritte Weib Esaus (s. S. 187 o. und zu v. 2), ist D 4 v. 41 ein edomitischer Häuptling. Mit אֲהֵל zusammengesetzte Namen kommen ausser bei den Hebräern (אֲהֵל־יִצְחָק Ex 31 6) bei den Sabäern und Phöniciern vor (DILLMANN 383). Eine Fixierung des Namens ist nicht möglich. Die Namen der Söhne werden v. 5 14 18 übereinstimmend gegeben. יַעֲוִשׁ (Kētib v. 5 יַעֲוִשׁ, vgl. Pinon und Punon v. 41; LXX Α Ιεου; Ε Ιεβου; Luc. Ιεουλ) ist von W. R. SMITH, Rel. of Sem.² 1 43 und WELLS, arab. Heident. 19 171 mit dem sabäischen Gott Jaghuth zusammengestellt worden; LAGARDE Mittheil. 2. 77, Übers. 133 und BUHL Edomiter 48f. haben diese Gleichung aus lautlichen Gründen — LXX müsste dann Ιεου; schreiben — abgelehnt. In יַעֲלָם steckt ein Tiername, יַעַל *Steinbock*, יַעֲלָה *Gemse*. קַרְהָ ist unter I besprochen.

Es erübrigen noch die sieben in A—C nicht enthaltenen Namen von D. אֲלֵהָ v. 40, LXX Γωλα, Pesch. ܓܘܠܐ, ist wohl mit dem horitischen אֲלֵן v. 23 zusammen zu nehmen. אֲלֵהָ, LXX Ιεθερ, Ιεβερ, ist sonst nicht bekannt. Unter אֲלֵהָ v. 41. verstehen DILLMANN 390 und BUHL Edomiter 39 die Hafenstadt Elath. אֲלֵהָ, LXX Φινω und Φινε; wird (DILLMANN 390, BUHL 37) das Num 33 42f. genannte פִּינֹן (LXX Φινω) sein, nach EUSEBIUS in kupferreicher Gegend zwischen Petra und Zoar, also im nördlichen Teil des Gebirgs Seir; wird mit einem noch nicht untersuchten Ruinenort Kal'at pherân zusammengestellt. מְבַרְרָה, v. 42, LXX Μαζαρ, wird (vgl. DILLMANN 390, BUHL Edomiter 38 9) von EUSEBIUS mit einem unter Petra gehörigen zu seiner Zeit existierenden bedeutenden Ort Mabsara zusammengebracht; BUHL denkt auch an Zusammenstellung mit dem W. Šabra, eine Stunde s. von Petra. Für מְבַרְרָה, LXX Μετοδιγλ Μαλ.ε.ε.γ.λ, Luc. Μα.ε.δι.γ.λ, und עַרְרָם, vor dem LXX noch צַפּוֹ las, v. 43. fehlen solche Anhaltspunkte.

Die Horiterliste 20—30 ist nicht einheitlich: v. 29f. wiederholt v. 20f. nur mit dem Unterschied, dass v. 21 anachronistisch vom Lande Edom statt wie v. 30 vom Lande Seir redet; v. 21^b dürfte übrigens redaktionelle Glosse sein. DILLMANN 382 weist v. 29f. (vgl. v. 30^b) an P. in v. 20—28 spürt er die andere von R benutzte Quelle, also J. 20 הַרְרָ wird von הַרְרָ *Höhle* abgeleitet

und als *Troglodyten* gedeutet; über die Höhlen im Gebirge esch-Šerâ, aber auch w. von der Araba berichtet BUHL, Edomiter 51 f. St. ישבי hat LXX שב ישב gelesen; שְׁבֵי הָאָרֶץ meint sicher die *Autochthonen* im Gegensatz zu den eingewanderten Edomitern; s. o. zu 146.

Es werden sieben Söhne Seïrs (20f. 29f.) d. h. sieben Hauptstämme der Horiter aufgezählt und in ihre Zweige zerlegt. Von den Namen sind nur ganz wenige zu identifizieren.

I. לוֹטָן, v. 20 29 22, wird von EWALD mit dem Höhlenbewohner Lot, dem Vater von Ammon und Moab, 19 30–38, zusammengebracht (DILLMANN 386). Es ist für die Entstehung der Patriarchensage wichtig, im Auge zu behalten, wie verschiedenartiges ethnologisches Material da zusammengefloßen ist. Dass Lotan ein Hauptstamm ist, ergibt sich schon daraus, dass der erste seiner Zweige הַרִי, v. 22, dem ganzen Volk seinen Namen gegeben hat. Der zweite Zweig von Lotan ist הַיָּמִים (I Chr 1 39 הַיָּמִים, ebenso Pesch. hier, LXX beidemal Λιμαν). KNOBEL's Identifikation mit der Stadt Humaimeh, s. von Petra, lehnt DILLMANN 386 ab, ebenso BUHL Edomiter 41 die DOUGHTY's mit den Ruinen Hammam *das Bad* bei Ma'an. I Chr 1 39^b nennt LXX B als weitere Zweige Lotans Αιλαθ und Ναμνα. תַּמְנַע, die Schwester Lotans, v. 12 Kebsweib des Eliphas, v. 40 Häuptling Edoms, wird ein weniger selbständiger Stamm sein, der verschiedene Abhängigkeitsverhältnisse einging.[§]

II. שׁוֹבַל, v. 20 29 23, nach STADE Gesch. Isr. I 409 *Löwe*, ist mit dem *Syria Sobal*, das Vulg. in Jdc 3 1 hat, nicht zusammenzubringen, denn dieses ist wohl Verderbnis von אָרַם צוֹבָה (vgl. DILLMANN 386, HbA 1529). I Chr 2 50 ff. heisst der erste Sohn von Hur ben Kaleb so. Zu Sobal werden fünf Stämme gerechnet. עֲלֹן, LXX Γωλων Γωλαμ, I Chr 1 40 עֲלֹן LXX B Σωλαμ A Ιωλαμ Luc. Αλοσαν, Pesch. عِلْوَان (vgl. عِلْوَان = עֲלֹן v. 40), hat KNOBEL (DILLMANN 387) mit einem Beduinenstamm Alawin n. von Aḳaba verglichen, קַנְתָּה, I Chr 1 40 LXX B Μαχαναρ, mit einem edomitischen Ort Menochia und der Gegend Μουνοχιατις w. von Petra; I Chr 2 42 leitet die Hälfte von Manahat von Sobal ben Hur ben Kaleb ab. Die drei andern Namen עֵיבָה, שָׁפָה (LXX Σωφ, Σωφαν, Σωρ, Pesch. عَيْبَا, I Chr 1 40 שָׁפִי LXX B Σωβ A Σωφαν Luc. Σαφει; Σωφαν hat LXX oben v. 15 für צָפָה) und אֲזַנָּה (LXX Ωμαν und Ωμαμ, I Chr 1 40 Ωαν, Pesch. اَزْنَا) sind unbekannt.

III. צְבִיעוֹן, v. 20 29 24 ist arab. *Hyäne*. אֵיָה (MT וַיֵּאָה, vielleicht ist davor ein Name ausgefallen; LXX B I Chr 1 40 praem. Αθ) ist hebräisch *Habicht*. In עֲנָה (LXX Ωαν Ωνας Ανα Luc. Αναν) ist nach dem Nachweis von NÖLDEKE ZDMG XL 168 kein Tiername. Was die יָמִים sind, die er beim Hüten der Esel seines Vaters in der Wüste fand, ist nicht sicher zu sagen. LXX giebt ein Nom. propr. wieder; Pesch. hat عَيْبَان, Syro-Hexapl. عَيْبَان (vgl. damit עֲנָה = Αναν bei LXX Luc.). BUHL Edomiter 46 Anm. 2 denkt an die Quellen bei Ma'an, einem Doppeldorf an der Pilgerstrasse von Damaskus nach Mekka, bei dem sich eine Ruine Hammam *das Bad* befindet (S. 41), und ist geneigt den Namen Ma'an mit עֲנָה in Verbindung zu bringen. BALL 119 hält es für möglich, dass יָמִים Nebenform zum הַיָּמִים ist und *heisse Quellen* bedeutet.

IV. עֲנָה, v. 20 29 25, Sohn Seïrs. Nach DILLMANN 387 wären Bruchteile zu Zibeon übergegangen; ebenso wären dann Bruchteile von Dischon, v. 25 Sohn Anas Enkel Seïrs, v. 21 30 Sohn Seïrs, zu Ana übergegangen. דָּשֵׁן v. 25, LXX Δησιων Luc. Δαισιων, ist Dtn 14 5 eine Gazellen- oder Antilopenart. Weiter wird von Ana eine Tochter אֶתְלִיבִימָה abgeleitet. Übrigens ist der Plur. עֲנָה בְּנֵי eigentlich, da nur ein Sohn Anas genannt ist; Pesch. hat עֲנָה בַת nicht gelesen; das ist vielleicht eine Glosse und Oholibama wie v. 41 gemeint.

V. דָּשֵׁן (דָּשֵׁן) v. 21 30, MT v. 26 דִּישֵׁן (Vers. auch hier דָּשֵׁן); vgl. דָּשֵׁן Sohn Anas. תַּמְנַע, LXX Αμαδα, Pesch. und I Chr 1 41 תַּמְנַע; DILLMANN 387 bringt תַּמְנַע mit חמר (Ges.-BUHL) *rot sein* zusammen und hält es wie auch, nach dem Arab., אֶשְׁבֵּן für einen Farbnamen. Mit יתן vgl. Ιεθερ der LXX v. 40 für יתת. Für כָּרֶן, LXX Χαρραν Pesch. كَرَن, denkt DILLMANN 387 an כָּר לַמִּין *Lamm*.

VI. Zu אָרַם, LXX A Σαρρ Luc. Ασαρ, I Chr 1 42 A Ωσαρ Luc. Ασαρ, v. 21 30 27 ge-

hört $\eta\eta\beta$, LXX A Βαλααν Luc. Βαλααμ , nach DILLMANN 387, STADE Gesch. Isr. I 146 Anm. 1. eine Ableitung von $\eta\eta\beta$ (vgl. $\eta\eta\epsilon$ und $\eta\eta\zeta$ v. 23 40). Statt $\eta\eta\beta$ hat Sam. $\eta\eta\omega$. LXX Ζουκαμ , statt $\eta\eta\beta$ hat I Chr 1 41 $\eta\eta\gamma$ und LXX Ιουκαμ Luc. Ιουκαμ , daneben LXX A noch als in den Text geratene Variante Ουκαμ .

VII. Statt $\psi\eta\eta$, v. 21 30 28, hat LXX Πεισων Πισων (I Chr 1 42 Δαισων). $\psi\eta\eta$ neben $\eta\eta\eta$ (V und IV₁) ist auffallend; BUHL Edomiter 46 Anm. 1 und BALL korrigieren nach LXX. Von den beiden Söhnen wird $\eta\eta\eta$ 10 23 von P unter Aram genannt; eine Handhabe, den Abschnitt P abzusprechen, giebt das nicht; diese genealogischen Verhältnisse sind fließend, wie ja auch in dieser Zusammenstellung dieselben Namen verschieden eingereiht sind; vielleicht handelt es sich um einen eingesprengten aramäischen Stammteil (s. u. zu v. 35). $\eta\eta\eta$, LXX Αραμ Αραν Luc. Ααρραν , I Chr 1 42 Αρραν , Sam. $\eta\eta\eta$, hat man mit dem bei PLINIUS genannten Stamm der Arreni zusammengebracht. DILLMANN 387 bringt den Namen mit $\beta\eta\eta$ Steinbock zusammen.

Wenn v. 29f. die Häupter der Horiter $\eta\eta\eta\eta$ heissen, so kann man fragen, ob hier die edomitische Bezeichnung (v. 15ff.) auf die Horiter übertragen ist, oder ob die Edomiter sie von den Horitern übernommen haben; BUHL 46 denkt an letzteres. $\eta\eta\eta\eta$: da $\eta\eta\eta$ im Cap. stets scriptio plena hat, so wird nach LXX $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\varsigma$ $\eta\eta\eta\eta\mu\omicron\nu\iota\alpha\iota\varsigma$ mit DILLMANN 388 $\eta\eta\eta\eta\eta\eta$ zu lesen sein.

Endlich enthält das Capitel noch eine Übersicht über die Könige von Edom bis zu einem bestimmten Zeitpunkt 31–39.

Gegen die Zuweisung an P, (DILLMANN 382) spricht, was DILLMANN freilich nicht anerkennt, dass die Königsliste eines fremden Volks in einer Genealogie von P nicht zu erwarten ist, während J auch sonst die Genealogien erweitert und das Schema überschreitend historische Notizen giebt. BALL weist den Abschnitt an J. Der einleitende Vers könnte von R nach dem Stil von P ($\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ gegen einfaches $\eta\eta\eta$ v. 32) retouchiert sein.

Der term. ad quem 31^b ist nicht ganz deutlich. LXX A hat statt $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$ $\epsilon\acute{\nu}$ Ιερουσαλημ Luc. $\epsilon\acute{\nu}$ Ισραηλ . Die Zeitbestimmung wird herkömmlicher Weise verstanden ehe es einen König in Israel gab. Mit BRUSTON Revue théol. de Montauban 1892 S. 133 neigt aber DILLMANN 388 dazu, zu übersetzen *ehe ein israelitischer König herrschte* — etc. über Edom. Der term. ad quem ist dann die Unterwerfung der Edomiter durch David. Diese sehr ansprechende Fassung haben BUHL Edomiter 47 und MARQUART Fundamente 73 acceptiert.

32 $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ erinnert an Bileam ben Beor Num 22 5; doch vgl. zu $\eta\eta\eta$ nachher zu v. 38f. Dessen Heimat $\eta\eta\eta$ ist sonst nicht als edomitischer Ort bekannt, sondern kommt sonst im palmyrenischen Syrien, in Babylonien und Moab vor (DILLMANN 388: s. zu v. 35). Die Heimat des zweiten Königs, $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ ($\eta\eta\eta$ s. o. v. 13 17), ist $\eta\eta\eta$, 33. Diese Stadt (vgl. BUHL Edomiter 36f.) ist nach Stellen wie Am 1 12 Jer 49 13 22 Jes 34 6 jedenfalls eine edomitische Hauptstadt. WETZSTEIN'S Identifikation mit $\eta\eta\eta$ und dem späteren Petra wird von DILLMANN 389 und mit ausführlicher überzeugender Begründung von BUHL Edomiter 36 abgelehnt. Beide finden es wieder in Klein-Bușera, einem Dorf im nördlichen Teil des Gebirgs, das nach den vorhandenen Ruinen einst eine beträchtliche Stadt war und den jetzigen Namen nicht zum Unterschied von einem vorhandenen Gross-Bușera, sondern allem Anschein nach in Erinnerung an einstige Grösse hat. In dem dritten König $\eta\eta\eta$ aus dem Lande der Themaniter 34 findet KLOSTERMANN Gesch. Isr. 119 den Kuschian Jdc 3 8 wieder ($\eta\eta\eta$) dann Verderbnis für $\eta\eta\eta$? s. gleich nachher). Über Theman s. o. zu v. 11 15 42. Der vierte König ist $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ aus $\eta\eta\eta$ 35. Hadad ist ein aramäischer Gott (TIELE I 248f.); BUHL 48 hält es für möglich, dass dessen Kult bei den Edomitern eingedrungen war (vgl. $\eta\eta\eta$ v. 28). LXX hat st. $\eta\eta\eta$ Βαραθ , st. $\eta\eta\eta$ Γεθθαμ ; MARQUART 11 zieht $\text{Γεθθαμ}=\eta\eta\eta$ vor und meint, das stecke in dem $\eta\eta\eta$ Jdc 3 8. Mit $\eta\eta\eta$ ist eine Hügelreihe Ghuweite an der Ostseite der Moabitis verglichen worden

(DILLMANN 389; = Dsch. el-Ruwête bei FISCHER-GUTHE?). Ein Kampf mit Midian auf dem Gebiet von Moab lässt auf eine bedeutende Ausdehnung Edoms im Osten schliessen (über die Beziehungen Edoms zu Midian s. WINCKLER Gesch. Isr. I 49f. 193f.); es ist von hier aus denkbar, dass das v. 32 genannte Dinhaba das moabitische ist. **36** שְׁמֵלָה מִמִּשְׁרָקָה, LXX Ματειαλα; ein edomitische Ματειαλα, unbekannter Lage, nennt Onom. (DILLMANN 389). **37** רְחֹבוֹת הַנְּהָרָה, die Stadt des sechsten Königs, Saul, hat man ausserhalb Edoms suchen wollen, da dieses keine grösseren Flüsse hat (DILLMANN 389, ev. auch BUHL Edomiter 38). Nach EUSEBIUS und Onom. wäre es in Gebalene zu suchen; BUHL l. c. denkt an ein modernes Ruëbha. WINCKLER Gesch. Isr. I 192 sucht auf Grund seines Nachweises, dass ein Teil von Edom bei Assyern und Arabern Muşri hiess (ib. 29f.), dessen Fürsten in einer minäischen Inschrift als Fürsten des עבר נהרן = heb. עבר הנהר bezeichnet werden, das *Rehobot am Fluss* im Gebiet zwischen Palästina und Ägypten, wo noch ein anderes Rehobot liegt, 26 22; WINCKLER meint, dass wohl kein anderer Wasserlauf als der „Bach Ägyptens“, bzw. Bach von Muşri, in Betracht kommen kann. **38** Für den siebenten König בַּעַל הֶזְנוֹן בְּנֵי עֲקֵבוֹר wird gegen die Analogie aller andern keine Heimat genannt. Der Name בַּעַל הֶזְנוֹן, eine Bildung wie אֶלְהֶזְנוֹן, weist auf Baalverehrung, für die sonst Spuren fehlen (BUHL, Edomiter 48). בַּעַל הֶזְנוֹן hat W. R. SMITH mit עֲקֵבוֹר *Maus* zusammengestellt (BUHL 50). **39** Als achter König wird genannt פְּעֻי הָרָר. St. פְּעֻי wird mit heb. Codd., Sam., Pesch. und I Chr 1 50 הָרָר zu lesen sein (BUHL Edomiter 48, BALL, MARQUART 10), st. פְּעֻי (I Chr 1 50 פְּעֻי) mit LXX Φογωρ פְּעֻי, st. פְּעֻי מִי זֶהָב haben LXX, Pesch. בְּנֵי מִי זֶהָב (s. nachher). Die Gleichsetzung von Φογωρ mit El-phauara sieht BUHL 38 Anm. 3 als unsicher an. Den Text von v. 38f. hat MARQUART Fundamente 10f. einer scharfsinnigen Kritik unterzogen. Zunächst ist מִי זֶהָב ein Ortsname, Dtn 1 1 zu זֶהָב רִי verschrieben; es war also auch bei der Frau Vater und Heimat angegeben. Um so mehr fällt das Fehlen des Vaters beim König selbst auf, obwohl die Nennung der Frau besonderes Interesse an ihm verrät (der Name des Vaters fehlt auch v. 34 36; LXX setzt ὁδὸς Βαρὰθ hinzu). Anstoss erregt, dass für Baal hanan ben Achbar die Heimat nicht angegeben ist. MARQUART nimmt Textverwirrung an: בְּנֵי עֲקֵבוֹר ist ursprünglich Glosse zu בְּנֵי פְּעֻי v. 32 (ähnlich wie I Sam 14 11 עֲבָרִים verschrieben ist für עֲקָבָרִים); dann ist בעלהנן der im Text verlorene und am Rand nachgetragene Vatersname Hadads II; aus beiden Glossen ist v. 38 geworden. Da der von David vertriebene Hadad aus „königlichem Geschlecht“ war (I Reg 11 14), so ist, falls die oben vertretene Deutung von v. 31^b richtig ist, mit MARQUART (11 und Anm. 1) 73 anzunehmen, dass er der Sohn Hadads II war.

Es fällt auf, dass in dieser Liste niemals der Sohn auf den Vater folgt. Die auch von DILLMANN 388 begünstigte Annahme, dass Edom ein Wahlreich gewesen sei, hat (BUHL Edomiter 47) I Reg 11 14ff. gegen sich. Der Annahme BUHL's, dass die Liste nur die Begründer neuer Dynastien nenne, steht der v. 31^a erhobene Anspruch auf Vollständigkeit der Liste entgegen. Ansprechender vermutet WINCKLER Gesch. Isr. 192, dass die Liste ein noch nicht festes Königtum zeige, dass „diese „Könige“ dasselbe gewesen seien, was auch einige „Richter“ in Israel wie Jephtha und wohl auch Jerubbaal, oder was Abimelech, auch David vor der Unterwerfung Israels, und im Grunde Saul selbst waren: Fürsten die mit einem Heere ein grösseres oder kleineres Gebiet im Zaum hielten und nach einer Dynastie trachteten.“

Den Schluss der Tholedoth Jakobs nach P bildet **37 1**, die Notiz, dass Jakob nach Esaus Abzug im Lande Kanaan blieb, wo sein Vater als Fremdling geweilt hatte, genauer nach P in Hebron, 49 31.

b) Jakob nach JE.

1) Die Theophanie in Bethel 28 10–22.

Die Zusammensetzung aus zwei Quellen verrät schon der Wechsel von נִתְּקָה v. 13 16 und אֶלְהֵיִם v. 12 17 20. V. 16 und 17 ist eine Dublette. V. 12 sieht Jakob im Nachtesicht eine Himmel und Erde verbindende Leiter, auf der die Engel Elohim auf- und absteigen

und ihn so in Verbindung mit der im Himmel bleibenden Gottheit bringen, während v. 13 Jahwe vor ihm (עליו) steht. Der Abschnitt wird an J und E, im ganzen übereinstimmend so verteilt, dass an J v. 13–16 (*?) 19^a (vgl. נצב על v. 13 wie 18 2 24 13 45 1 קרץ v. 14, doch s. m. Hexat. 104, ארמה v. 14f., DILLMANN 334), an E v. 11f. 17f. 20–22 (vgl. קנע, sachlich die מצבה v. 18 22; DILLMANN ib.) gewiesen wird. V. 10 wird verschieden angesehen; da 29 1 als Reiseziel das Land der בני קדם nennt und eben um dieses Ausdrucks willen E zuzuweisen sein wird, so wird 28 10 (gegen WELLM. Comp. 37) J gehören; über הָרָן in J s. o. zu 24 10.

11 המקום ist hier, anders als z. B. 29 22 26, ganz deutlich term. techn. für Kultusort (s. o. zu 12 6). Der Artikel (doch s. auch DILLMANN 334 und GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 r) lässt einen Ausfall vermuten. בא: BALL unnötig wegen 15 17 באה. Wenn Jakob sich einen Stein von der Kultusstätte zu Häupten legt, so ist das augenscheinlich die an diesem Kultusort übliche Weise, eine Inkubation einzuholen, sei's, dass man sich an diesem Platz zum Schlafen legte, den vom Numen loci bewohnten heiligen Stein zu Häupten, sei's dass man eben einen der Steine des Ortes nahm und sich ad hoc aufstellte (über heilige Steinhäufen s. DE LA SAUSSAYE I 62). Nach J jedenfalls entdeckt Jakob die Eigentümlichkeit des Orts zufällig. Bei E sieht das Aufstellen des Steins zu Häupten fast wie das absichtliche Einholen einer Inkubation aus; v. 17 könnte nicht von einer Neuentdeckung, sondern vom Gelingen des Versuchs reden; auch 35 2 scheint ענה (vgl. auch 41 16) von Gewährung eines nachgesuchten Orakels zu reden. Über Inkubationsorakel vgl. STADE Gesch. Isr. I 445 475f. 12 מלאך אלהים ist dasselbe wie sonst בני אלהים; diese Auflösung des מלאך אלהים (auch 32 2), wobei die ursprüngliche Bedeutung des Worts völlig verloren geht, beweist schon eine Dekomposition der ursprünglichen Vorstellungen in E; STADE Gesch. Isr. I 584 denkt an Einwirkung assyrisch-babylonischer Vorstellungen (vgl. WELLM. Prol. 354 Anm. 2; KUENEN hist.-krit. Einl. § 8 Anm. 5 S. 139). Durch die Leiter mit den auf- und absteigenden Engeln wahrt die Erzählung von E in diesem Fall die Transcendenz Gottes, übrigens wie STADE l. c. hervorhebt gegen den ursprünglichen Sinn des Vorgangs: aus dem Numen loci ist hier nicht nur wie bei J Jahwe geworden, sondern es ist überhaupt zu Gunsten des überweltlichen im Himmel wohnenden Gottes beseitigt. Bei J 13 steht Jahwe vor Jakob (עליו), übrigens auch hier im Traumgesicht, vgl. v. 16.

Die Eröffnung Jahwes an Jakob 13^{aby}—15 ist von KUENEN hist.-krit. Einl. § 8 Anm. 6 S. 141 wegen Verwandtschaft mit 22 14–18 als von R^{JE} überarbeitet angesehen worden, während WELLM. Comp. 33 diese Stelle als jahwistisch von jehovistischen Ausführungen wie 13 14 ff. und 22 14 ff. unterscheidet und nur das nachhinkende וְיָבֹרֵךְ für Zuthat von R^{JE} hält. WELLM. macht geltend die von 13 14 abweichende Aufzählung der Himmelsgegenden v. 14, das Subjekt כְּלִי-מִשְׁפָּחוֹת הָאָרְצָה v. 14, wie 12 3, während R^{JE} 22 18 18 18 כְּלִי-מִנֵּי הָאָרְץ schreibt, und vermutet, R^{JE} verstehe durch Israel, den Samen Abrahams, sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, dagegen J mit Abraham sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. Der Verdacht einer allmählichen Ausdehnung der Worte Jahwes erhebt sich aus dem Text an sich. Die nächste Hauptsache wird erst v. 15^a berührt; die Verheissung glücklicher Rückkehr ist aber nichts besonderes mehr, wenn schon vorher das Grössere verheissen ist, dass Jakob und seine Nachkommen, diese als ein grosses Volk das Land besitzen werden. Formell kann höchstens angeführt werden, dass 15^b 17 (vgl. da auch die Häufung der Partikeln in אִם עַד אֲשֶׁר אִם wie Num 32 17 gegenüber

אם Gen 24 19 und ער אָשר 29 8) eine etwas schwerfällige Rückverweisung auf v. 13 f. ist. Über יהוה s. m. Hexat. 95 464.

In 17 passt שַׁעַר הַשָּׁמַיִם zu בֵּית אֱלֹהִים streng genommen so wenig als v. 12 die Leiter mit den Engeln zum Numen loci (vgl. STADE Gesch. Isr. I 456, MARTI³ 23 89). Sehr zu beachten ist, dass בֵּית אֱלֹהִים hier anders als v. 22, ein Betyl, einen von einem Dämon beseelten Gegenstand, einen Fetisch bedeutet (vgl. MARTI³ 23). Wenn Jakob den Stein als Masseba aufstellt 18, so kommt damit nichts neues hinzu, als dass der Stein dadurch eben als Betyl kenntlich gemacht wird (vgl. STADE l. c. 458 f., MARTI³ 27). Das Begiessen des Steins mit Öl ist eine Opfergabe für die Gottheit im Stein. Dass hier der bei den verschiedensten Völkern sich findende Steinkultus durchscheint, lässt sich durch keine Kunst beseitigen (vgl. STADE l. c. 494 f., MARTI³ 34, DE LA SAUSSAYE I 61 f.). 19^a ist neben v. 17 eine Parallele aus J; 19^b wird eine Glosse (nach P, vgl. 35 6 48 3) sein; die Bemerkung fällt aus der Situation heraus, da es sich bei dem Platz nicht um eine Ortschaft handelt. Über die Bedeutung des Namens לֵוִי = *Kreuzbein, os sacrum* s. LAGARDE Übers. 157 f. Anm. **. In v. 20–22 wird 21^b meist als redaktionell angesehen. Dagegen kann man geltend machen, dass doch von der Gottheit, die verehrt werden soll, irgendwie die Rede sein muss. Bemerkenswert ist die Vermutung von BALL, יהוה könnte an Stelle von ursprünglichem אֱלֹהִים בֵּית אֱלֹהִים (vgl. 35 7 s. aber BALL z. St.) oder אֱלֹהֵי הַהָרִים bei E gesetzt worden sein.

Wie die mit אֵין זֶה כִּי אֱמַרְבֵּית אֱלֹהִים zeigen, ist v. 20–22 die, kaum erst von E vollzogene Umbildung der ursprünglichen Überlieferung. Die eigentliche Bedeutung der Massebe ist verflüchtigt, der Kult schon weniger primitiv, wenn ein Tempel vorausgesetzt ist; auch setzt die Ablieferung des Zehntens an einen heiligen Ort eine Berufspriesterschaft an demselben voraus; nachher 35 1 darf sich Jakob freilich mit Errichtung eines Altars begnügen: hier führt der Erzähler die ganze ihm bekannte Gestalt der heiligen Stätte auf Jakobs Intention zurück.

Eine Eröffnung Gottes an Jakob in Worten ist jetzt aus E nicht mitgeteilt. WELLM. Comp. 32 nimmt an, E habe eine solche gar nicht gehabt, vielmehr sei das Gesicht der Leiter mit den Engeln nicht bloss Mitteilungsform sondern auch wesentlicher Inhalt der Offenbarung: die Leiter „steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur; Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf- und niedersteigen, um den an diesem Thore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Himmel und Erde zu vermitteln“. In der That kann v. 17 unmittelbar an v. 12 angeschlossen werden. Auch bei seiner Rückkehr begegnen dem Jakob Engel, die nichts sagen (32 2).

Zu bemerken ist, dass eine ethische Motivierung der Fürsorge Gottes für Jakob in keiner der beiden Quellen versucht wird. Der erlistete Segen seines Vaters hängt nun einmal wie ein Zauber an ihm und die Gottheit nimmt sich demgemäss seiner an.

2) Jakobs Heirat 29 1–30 (ohne v. 24 28^b 29).

Die Scheidung von J und E ist strittig. An E ist jedenfalls v. 1 zu weisen: אָרְץ אֲרָם als Reiseziel Jakobs kommt bei J nicht vor; ζπ. λ. γ. im AT und als solches am ehesten E zuzutrauen ist *er hob seine Füsse auf*. Um dieses Verses willen wollte WELLM. Comp. 37 v. 1–14^a an E weisen, obwohl der Sprachgebrauch sonst im ganzen grosse Verwandtschaft mit J zeige. Um des Sprachgebrauchs willen, mit Hervorhebung von אָשֶׁר

v. 9 wie 40 5 (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 129 h), 'רוץ לָרְאֵת פ' v. 13 wie 18 2 24 17, und עָצְמִי וּבִשְׂרִי v. 14^a wie 2 23 (vgl. auch מְהִיזֵאת עֲשִׂיתָ v. 25) hat DILLMANN 338 v. 2-14^a mit Recht J zuerkannt.

Im weiteren lautet v. 16 f., als sei Rahel bisher nicht genannt gewesen (DILLMANN 338), es ist daher anzunehmen, dass hier E zum Worte kommt, wofür auch die Ausdrücke מִשְׁכְּנָתָּה v. 15 wie 31 7 41 (obwohl E שְׁכָרֵךְ auch hat, z. B. 31 8), וְגִלְיָה, וְקַטְנָה v. 16 18 (vgl. m. Hexat. S. 104 וְעֵירָה, וְצִעִירָה, וְיִפְתָּ תֹאֵר וְיִפְתָּ מְרֹאָה, v. 17 gegen מְרֹאָה טוֹבֵת bei J 24 16 26 7 sprechen. Aber wo E anfängt und aufhört, wird verschieden angesehen. DILLMANN 338 und BALL lassen E mit 15^b, KAUTZSCH-SOCIN und KAUTZSCH mit 14^b einsetzen. Da nachher v. 26 in וְעֵירָה וְצִעִירָה wieder J zu spüren ist, so fragt es sich, in welcher Weise diese Quelle gegen den Schluss hin verwendet ist. DILLMANN, KAUTZSCH-SOCIN und KAUTZSCH weisen an J nur v. 26, BALL alles von v. 19 an. V. 18-23 ist aber ein so guter Zusammenhang, dass ein Anhaltspunkt für die Scheidung bei BALL kaum vorliegen dürfte.

In 1 hat LXX בְּנֵי אֶלְיָס ausgelesen und dafür dem Vers eine Wiederholung von 28 5^b angehängt. Unter בְּנֵי קָרָם werden ö. und nö. von Palästina wohnende arabische und aramäische Völker zusammengefasst; s. u. zu 31 22 f. Wie in Cap. 24 giebt ein Idyll am Brunnen die Anknüpfung mit den Verwandten. Aber der 24¹⁰ vorausgesetzte, unmittelbar bei der Stadt gelegene Brunnen ist nach der ganzen Situation nicht gemeint; die Scene spielt 2 בְּעֵרָה in der Steppe, nicht unmittelbar bei der Stadt. Die 2^b beschriebene Brunnenverwahrung ist heute noch üblich, vgl. HbA 240, BENZINGER 228. וְהָאֵבֶן: BALL om. mit Sam., Onk. und Arab. הָ. In 3 sind die Perfekta neben יִשְׁקִי in v. 2 auffallend und auch grammatikalisch schwierig (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ 106, 1). Da 4 mit לָהֶם unmittelbar auf v. 2 zurückgreift, so könnte man in v. 3 eine Glosse sehen; einem Erzähler, der bei seinen Lesern Kenntnis dieser Dinge voraussetzen darf, liegt eine solche archäologische Notiz fern. הָעֵרָה:

BALL mit Sam. und Arab. הָרְעִים. 5 בֶּן נְחוּר: Laban ist sonst (s. o. zu 24 15) Sohn Bethuels; da dieser aber in der Erzählung gar keine Rolle spielt, so wird Labans Familienangehörigkeit nach dem Grossvater bestimmt, und בֶּן steht dann hier im weiteren Sinn als Enkel (vgl. GES.-BUHL בֶּן 2. Abs. 1: ausser den dort gegebenen Belegen führt STRACK z. St. noch 9 20 an; als Analoga vgl. 32 10, 34 29 12). 7 Jakob sucht ein Alleinsein mit Rahel herbeizuführen.

8 הָעֵרָה: BALL wie v. 3 הָרְעִים. 9 ff. zeigt die noch heute bei den Beduinen sich findende Sitte, dass die Mädchen an der Arbeit teilnehmen und eben darum auch mit fremden Männern unbefangen verkehren. vgl. STADE Gesch. Isr. I 382 f., BENZINGER 139. 141. Jakob bemüht sich 10, durch eine Probe seiner Körperkraft und Dienstwilligkeit bei der Verwandten sich gleich in günstiges Licht zu setzen. 11 Über die Begrüssung durch Küssen s. BENZINGER 171. Gleich den homerischen Helden ist auch der israelitische ein Mann von lebhaften Affekten.

12 und 15 im weiteren Sinn wie 13 8 24 48. Zu מִיָּמִים הָרִשׁ 14 vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 d, zu הָכִי 15 ib. 150 e.

16 רְחֵל ist Mutterschaft, לָאָה wird nach dem Arab. als Wildkuh, nach dem Assyrl. auch als Herrin gedeutet (s. DILLMANN 341. STADE ZATW 1881. 112—116). Als Stammnamen fallen sie unter die Zahl derjenigen, bei welchen an Totemismus gedacht worden ist (STADE Gesch. Isr. I 408 f.). 17 Über תֹּאֵר und מְרֹאָה, Gestalt und Aussehen, vgl. GES.-BUHL, oben zu 1 26; zur Stat.-constr.-Verbindung vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 128 x.

18: Der siebenjährige freiwillige Sklavendienst um den Preis (בָּ GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 p) der Rahel ist der

môhar; s. BENZINGER 160. Diese freiwillige Sklaverei auf Zeit ist mit der Bestimmung Ex 21 2 unverworfen zu halten. **19** Der Vetter ist, wie heute bei den Beduinen und sonst — DILLMANN nennt die Drusen in Syrien — der gemeinsame Bräutigam: die Reinheit des Bluts der Familie wird dabei gewahrt, ihre Interessen bleiben ungeteilt; auch mag die Kultusgemeinschaft, in der Agnaten stehen, dabei von Bedeutung gewesen sein; vgl. DILLMANN 341, STADE Gesch. Isr. I 383, BENZINGER 141f. **20** בָּאֵהָבָתוֹ durch. **21** אֲשֶׁתִּי: nach Erlegung des môhar kann Jakob rechtlich so sagen; STADE l. c. 382 Anm. 2. Der Betrug Labans **23 25** setzt die Sitte voraus, dass Braut und Bräutigam sich zwischen Verlobung und Hochzeit nicht sehen, auch wenn sie sich vorher schon kannten; BENZINGER 143. **27** Die Hochzeit in einem reichen Haus dauert eine Woche, vgl. Jdc Cap. 14 (STADE ZATW 1884, 254, Gesch. Isr. 384; BENZINGER 143). Nach **27 28 30** erhält Jakob die Rahel unmittelbar im Anschluss an die Hochzeit mit Lea, vor Erlegung des v. 27^b genannten môhar. In v. 30^{aβ} ist אֵם neben מְלָצָה unmöglich und mit LXX Vulg. zu streichen; es mag durch Abirren eines Abschreibers auf אֵם in ^{aa} hereingekommen sein. Über **30^b** s. u. zu 30 25f.

Bigamie ist beim israelitischen Viehzüchter und Bauern uralte Sitte (STADE Gesch. Isr. I 384f.). Die späteren Ansichten über gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern, sind schon berührt (S. 185). DILLMANN 338 340 findet in dieser Erzählung den ethisch-religiösen Gesichtspunkt, dass durch den an Jakob verübten Betrug dessen Betrug an Esau und Isaak gerächt und Jakob zur Anschmiegun an seinen Gott erzogen werden soll. So weit ein religiöser Gesichtspunkt hier ins Spiel kommt, ist es der, dass seines Gottes Schutz ihm alles gelingen lässt. Im übrigen wird Jakob geschildert als ein Held, der durch Kraft (v. 10) und Zähigkeit (v. 17ff. 27) seines Glückes Schmied ist. Das ist der Erzählung die Hauptsache an dem Nationalheros.

3) Die Kinder Jakobs 29 31–30 24 (ohne P).

In dem Abschnitt findet sich einiges wenige aus P. Sonst ist der Text von R^{JE} aus J (vgl. יְהוָה z. B. 29 31–33 35 30 24, שָׂפָקָה z. B. 30 9 10 12 s. aber z. St.) und E (vgl. אֱלֹהִים 30 2 6 8 17 18 20 22 23 und אָמָר 30 3) in einer Weise zusammengesetzt, die sichere Scheidung im einzelnen Fall vielfach unmöglich macht. J und E müssen hier sehr übereinstimmend erzählt haben; sogar die sehr künstlichen Namendeutungen müssen im Ganzen übereinstimmend überliefert gewesen sein; wenigstens hat R^{JE} nur für die drei letzten Namen eine doppelte Etymologie mitgeteilt (WELLH. Comp. 39). Über das einzelne s. m. Hexat. Tab. und nachher.

29 31–35 gehört J (vgl. den durchgehenden Gebrauch von יְהוָה). **31** gibt schon in der Terminologie ein Sittenbild: die gegen die Favoritfrau zurückgesetzte ist die שְׂנוּאָה (vgl. STADE Gesch. Isr. I 385, BENZINGER 145). Die Gottheit erscheint hier als Hüterin des Rechts: die Zurücksetzung einer Frau ist, auch ohne die Ex 21 10 verbotene schlechte Behandlung, ungerecht und wird von Jahwe durch Unfruchtbarkeit der Favoritin bestraft. **32** Die Erklärung des Namens ראובן durch בְּעֵגְיִי רָאָה (vgl. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 130) ist ein bezeichnender Beleg für den Wert dieser Etymologien. Wenn, wie BALL vermutet, auch in יִאֲהָבְנִי (zu יִאֲהָבְנִי s. GES.-KAUTZSCH²⁶ I § 60d, STADE Gr. 636, 2) eine Erklärung des Namens stecken sollte, so hätten die beiden Quellen auch hier verschiedene Etymologien geboten. In der Form ראובן entzieht sich der Name einer natürlichen Erklärung; als Nebenform von ראובל wird er nach

dem arab. ri'bâl als *Löwe* oder *Wolf* erklärt (vgl. GES.-BUHL, DILLMANN 342). 33 שמעון wird von einem Tiernamen abgeleitet: das arab. sim'u ist Bastard von Wolf und Hyäne (vgl. GES.-BUHL; STADE Gesch. Isr. I 152). 34 Über עתה הפעם s. o. zu 2 23. ארר: Sam. und LXX (ἐκάλεσε nicht ἐκλήθη) ארר. לוי ist von WELLS. Prol. 150 als Gentile von ארר לוי gedeutet worden; STADE ZATW I 116, Gesch. Isr. I 152 hat dem zugestimmt. Einen sonstigen in Betracht kommenden Versuch natürlicher Erklärung giebt es nicht. 35 Zu יהודה vgl. auch die 49^{sa} gegebene Etymologie. STEINTHAL (s. DILLMANN 343) hat einen Gott יהוד feststellen wollen; E. MEYER ZATW 1886, 6 rechnet den Namen zu den aus einem Verbum und jetzt abgeschliffenem ארר zusammengesetzten.

30 1 Wegen der Wiederholung des Subjekts רחל weisen KAUTZSCH-SOCIN Anm. 132 und CORNILL v. 1^a und 1^{aβ} verschiedenen Quellen zu, und zwar, da mit 1^{bβ} E einsetzt, 1^a entweder P (KAUTZSCH-SOCIN) oder J (CORNILL). Jedenfalls kommt bis v. 8 in der Hauptsache E zum Wort: vgl. אלהים v. 2 6 8, אמה v. 3^a. Doch finden sich E fremde Bestandteile darin. Die Wendung גם אנכי מונה steht 16 2 bei J. V. 4^a kann wegen שפה nicht E gehören; über die Zuweisung an P s. o. An J weisen KAUTZSCH-SOCIN v. 4^b, BALL v. 4^b 5. Zwingende Gründe sind dafür schwerlich geltend zu machen: ארר ארר steht vorher v. 3. רחל ויהודה nachher v. 17 bei E; das nachhinkende רחל wird keiner der Quellen zuzumuten, sondern vielleicht dem v. 4^a aus P einsetzenden R zuzuschreiben sein (s. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 133). In v. 7 ist mindestens רחל שפה nicht E; der pedantische Zusatz שפה רחל sieht eher P als J gleich (J nach KAUTZSCH-SOCIN v. 7^{aβb} [Anm. 133 vielleicht P], nach BALL v. 7 ganz).

3 Den Namen בלהה deutet BALL aus dem Arabischen als *simple, artless, easily misled* mit Verweisung auf 35 22. Über den Ausdruck *auf jemand's Knien gebären* vgl. die Abhandlung von STADE ZATW 1886, 143–156. Der Sinn ist klar: Rahel will die Kinder ihrer Magd als die ihren ansehen: es handelt sich um Adoption. Was aber ist der Vorgang oder der Rechtsgebrauch, der dieser Bezeichnung der Adoption zu Grunde liegt? In 50 23 (wenn MT festzuhalten ist) wird der Ausdruck vom Urgrossvater gebraucht: da kann es sich nur um Adoption oder Legitimation durch Kniesetzung handeln. Aber der Ausdruck, dass ein Kind auf den Knien von jemand geboren wird, beweist, dass auch die Kniesetzung nur Surrogat ist. Das Ursprüngliche muss gewesen sein, dass die Entbindung der Ehefrau auf den Knien des Mannes erfolgte: das Neugeborene wurde dann dadurch als ehelich anerkannt, dass es auf den Knien des Vaters zur Welt kam. Die Kniesetzung ist dann schon symbolische Bezeichnung der rechtmässigen Herkunft, der auf den Knien des Vaters erfolgten Geburt. Die Entbindung auf den Knien oder auf dem Schoss des Ehemanns ist eine anderweit thatsächlich bezeugte Sitte (l. c. S. 143–148). Die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks wird von STADE l. c. 156 als Beweis dafür angesehen, dass die altisraelitische Familie von uralter Zeit her auf dem Patriarchat, nicht auf dem Matriarchat sich aufbaute; BENZINGER 134 dagegen findet, dass die Adoption durch die Hausmutter einer der am leichtesten aus dem Mutterrecht zu erklärenden Züge sei. Es handelt sich hier um Leibmägde, die persönliches Eigentum der Frau sind. Die Kinder einer solchen eignet sich die Frau als ihr Eigentum in einer symbolischen Handlung an, bei der vielleicht auch die Bedeutung hereinspielt, dass was aus dem rechtlich ihr ge-

hörenden Schoss der Leibsklavin kommt, aufgenommen werden soll, als käme es aus ihrem eigenen. Wenn aber die Form dieses Rechtsaktes eine symbolische Handlung ist, in der ursprünglich der Vater die Legitimation des Kindes vollzieht, so ist das allerdings ein Fingerzeig, dass die Grundlage des hebräischen Familienrechts nicht das Mutterrecht ist. Nur ist dabei auch das vorausgesetzt, dass die verheiratete Frau nicht recht- und schutzloses Eigentum des Mannes ist, sondern ihre Rechtssphäre im Hause hat (vgl. STADE Gesch. Isr. I 385f.). Über אֲבָנָה s. o. zu 16 2. 6 Zu דְּנִי vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 26 g, STADE Gr. § 71, 3. Eine etwas ungelenke Stellung von נָא hat E auch 32 21. In נָא hat KUENEN ThT V 291 einen Gottesnamen vermutet. 8 Das Niph. von פָּתַל *drehen, flechten* kommt in der Bedeutung *sich im Ringkampf verschlingen, ringen* sonst nicht vor; מְלָחֵמֹת נִפְתָּלוּ Ringkämpfe ist אֵפ. λεγ.; der Ausdruck אֱלֹהִים נִפְתָּלוּ wird meist verstanden als *Kämpfe um Gott* d. h. um *Gottes Gnade*; STRACK z. St. vergleicht damit כָּנְעָן מְלָחֵמֹת נִפְתָּלוּ *Kämpfe um Kanaan* Jdc 3 1. BALL stellt zwei andere Deutungen zur Wahl: *ich habe einen wahren Gotteskampf gekämpft mit meiner Schwester* d. h. mit ihrer überlegenen Macht den schwierigsten Kampf geführt, oder *ich habe mit Gott gekämpft* im Gebet (vgl. v. 6 32 24ff. Hos 12 4 f.) *gleich meiner Schwester*. Eine natürliche Erklärung des Namens נִפְתָּלוּ scheint es nicht zu geben.

In dem Bericht über die Geburt der Kinder der אִלְפָּה, der Leibmagd der Lea, kann man bei v. 9^b wie bei v. 4^a an eine Formel aus P denken; ebenso bei der genauen Präcisierung der Silpa als אִלְפָּה שִׁפְתָּה v. 10 und 12, wie v. 7. Andernfalls ist der Passus für J in Anspruch zu nehmen; auf J weist auch der nur noch 29 35 vorkommende Ausdruck מִן מִמָּךְ *aufhören*.

9 Für den Namen אִלְפָּה kann man an den aram. Gebrauch von Wörtern des Stammes אֶלֶף denken; zu der Bedeutung *Schmuck* oder *Reichtum* würden auch die Namen der beiden Söhne passen (vgl. die Glosse zu אֶלְפָּה ὁ ἐστὶ πλοῦτος in HSS der LXX, FIELD zu 30 13). 10 LXX Luc. praem. συνέλαβε δέ, LXX A praem. εἰσηλθὼν δὲ πρὸς αὐτὴν Ἰακωβ καὶ συνέλαβεν (wie v. 4^b 5), BALL ist geneigt an Verkürzung von MT zu denken. 11 בְּגַד nach Kēre für בְּגַדָּא punktiert (Pesch. -!?) liest LXX A בְּגַד oder בְּגַד ἐν τύχη; LUC. εὐτύχηκα setzt בְּגַדָּא (entsprechend dem אֶלְפָּה v. 13) *mit Glück, Glück zu* oder *ich glückliche* voraus; BALL nimmt בְּגַד *mit Gads Hilfe* an. Gad ist eine aramäische, nach TIELE I 264 auch bei den Phöniciern vorkommende Glücksgottheit, von deren Verehrung in Israel noch Jes 65 11 weiss (Lit. s. bei DILLMANN 344 und GES.-BUHL). [In ganz ähnlicher Weise wird 13 der Name אֶלְפָּה durch אֶלְפָּה erklärt, was nur heißen kann *ich glückliche* (אֶלְפָּה אֵפ. λεγ.). BALL will dafür באֶשְׂרָה lesen, mit Verweis auf die eine Verwechslung oder Vertauschung erleichternde Ähnlichkeit von אֶלְפָּה und אֶשְׂרָה, *mit Hilfe der Aschera*. Eine kanaänische Göttin Aschera ist jetzt sicher gestellt. Aber dass J oder E selbst Namen israelitischer Stämme von heidnischen Gottheiten abgeleitet hätten, ist ihrem Jahwismus nicht zuzutrauen, entspricht auch nicht der Art dieser Etymologien, welche Namen sachlich begründen, nicht an andere anhängen. Etwas anderes ist die historische bzw. prähistorische Erklärung dieser Namen. Da ist allerdings anzunehmen, dass ein israelitischer Stamm als בְּגַדָּא sich von der Glücksgottheit Gad abgeleitet hat (STADE Gesch. Isr. I 148 406, TIELE

275); sobald אַשְׁרָה als Name einer kanaanäischen Gottheit feststeht, gilt das Entsprechende vom Namen Asser. Das ist nicht nur für die Vorstellung von den Religionsverhältnissen im ältesten Israel von Bedeutung, sondern auch für die Frage nach der Entstehung des Volks: die Götter anderer Völker drangen mit Teilen anderer Völker ein, und diese fremden Bestandteile müssen ganz beträchtlich gewesen sein, wenn sie den Mischgebilden die Namen ihrer Götter geben konnten. Über das Perf. אֲשֶׁרוּנִי s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106n. Zum Gebrauch von בְּנוֹת (LXX πᾶσαι — Luc. om. πᾶσαι — αἱ γυναῖκες) vgl. Cnt 6 9 2 2 (DILLMANN).

V. 14–16 ist durch שָׁכַר שְׁכָרְתִּיקָה v. 16 eine Vorbereitung des Namens Issaschar, also Parallele zu v. 17f.; da v. 17f. trotz שִׁפְתָּתִי wegen אֱלֹהִים E gehört, so ist v. 14–16 J zuzuweisen (vgl. auch נָא 14^b).

In v. 15 l. BALL לָאָה st. לָהּ (Pesch. לָהּ לָאָה, LXX Λαία).

Den הַדְּוָדִים, den *Liebesäpfeln* (s. GES.-BUHL הַדְּוָדִי) wird die Wirkung des Liebeszaubers zugeschrieben. Der Aberglaube wird auch hier heidnische Reminiscenz sein. Die Verehrung eines Gottes דְּוָדָה, der darnach wohl als Liebesgott anzusehen ist, bezeugt Mesa Z. 12 für den Stamm Gad. Warum DILLMANN 344 es ablehnt, dass nach der verlorenen Fortsetzung von J auch Rahel in Folge des Liebeszaubers empfangen habe (WELLH. Comp. 38), ist nicht recht deutlich, wohl aber, dass R^{JE} dieses doch sehr starke Stück von Heidentum ausgeschlossen hat.

Zur Begründung des Namens Issaschar 17f. vgl. die Bemerkung von STADE Gesch. Isr. I 385, dass es der alternden kinderlosen Frau zum Lobe angerechnet wird, wenn sie dem Mann eine Sklavin als Konkubine zuführt. Analoga zum Gebrauch von אֲשֶׁר als Kausalkonjunktion vgl. GES.-BUHL אֲשֶׁר B 3. Im Text von E kann שִׁפְתָּתִי nicht ursprünglich sein. יֵשׁ שָׁכָר *es giebt Lohn* ist kein urwüchsiger Name; nimmt man mit WELLH., Text der BB Sam. V, יששכר = אִישׁ שָׁכָר, so fragt es sich, was שָׁכָר ist. KUENEN ThT V 292 meint, der Stamm habe seinen Namen von dem Lohn und Frohndienst erhalten, dem er sich nach 49 15 unterzog. WELLH., arab. Heident. 3 u. Anm. 4 denkt an einen therophoren Namen.

In 19f. wird זְבֻלוֹן doppelt erklärt, zuerst durch זְבֻלוֹן אֱלֹהִים זְבֻלוֹן טוב und dann durch הַפַּעַם זְבֻלוֹן אִישִׁי וְגוֹ. Die erste Erklärung ist von E (אֱלֹהִים) die zweite von J (הַפַּעַם vgl. m. Hexat. 103). זְבֻד, זְבֻדָּה und זְבֻל sind ἀπ. λεγ. זְבֻל wird von vielen (so auch von GES.-BUHL) mit זְבֻל *Wohnung* zusammengenommen und als *beinwohnen* gedeutet, meist wird es jetzt nach dem Assyr. als *erheben*, *hochhalten* verstanden. Eine natürliche Erklärung des Namens fehlt.

21 gehört nicht P, weil die Mutter den Namen giebt. KAUTZSCH-SOCIN schliessen wegen וְאֶחָד (vgl. 10 18^b 18 5 24 55 33 7 38 30 Ex 5 1 J oder E?) auf J. In 22–24

wird v. 22^a mit אֱלֹהִים P, dann v. 22^b ebenfalls mit אֱלֹהִים E gehören; v. 22^b wird dann meist J zugewiesen, wenigstens hat E in v. 17 eine v. 22^b + 23^a entsprechende Formel. Der Name Joseph wird zweimal abgeleitet, v. 23^b (E, אֱלֹהִים) von אֶפְרָיִם, v. 24^b (J, יְהוָה) von יִצְחָק. Über den Namen Joseph s. Schlussbemerkungen.

Die Aufreihung der Söhne Jakobs ist bei JE eine etwas andere als bei P, 35 22^b–26, wo nicht bloss auch Benjamin in Paddan Aram geboren wird, sondern die Söhne statt nach ihrem Alter, — ähnlich wie Jakob sie 33 1f. bei JE aufstellt — nach der Rang-

stellung ihrer Mütter aufgezählt sind: zuerst sämtliche Leasöhne, dann die beiden Söhne der Rahel, dann, hier eine nach der Altersfolge von JE, die Söhne der Mägede.

Abgesehen vom ethnologischen Gehalt, ist dieser Abschnitt wertvoll als Sittenbild.

Über den Sinn und die Voraussetzung dieser Erzählung von den Kindern Jakobs hat STADE Gesch. Isr. I 145 ff. ausführlich gehandelt. Als historische Bedeutung kann nur in Anspruch genommen werden, dass sich hier Stammesverhältnisse wieder spiegeln, wie sie zu irgend einer Zeit im Volk Israel vorlagen oder vielmehr angenommen wurden. Denn auch daran ist kein Zweifel, dass das hier vorliegende Schema der zwölf Stämme ein künstliches ist: diese zwölf Stämme sind jedenfalls in keinem Zeitpunkt gleichzeitig vorhanden gewesen.

Wenn Lea als erste Frau Jakobs gilt, Rahel als die Geliebte, so setzt dieser Zug für die vorliegende Fassung der Genealogie das geteilte Reich voraus. Lea, die rechtmässige, aber von Jakob zurückgesetzte Frau ist das Königreich Juda, das an Macht und Ansehen von Rahel d. h. dem jüngeren Königtum des Stammans Joseph übertroffen wurde. Dazu stimmt für die ostjordanischen Stämme die Ableitung Gads von einem Keksweib: Gad, einst einer der grössten Stämme, hatte zur Zeit des geteilten Reichs seine Machtstellung schon verloren. STADE vermutet weiter, dass einst eine Genealogie bestand, in der die Stämme nicht als Söhne, sondern als Weiber Jakobs erschienen, und beruft sich dafür auf das Gentilicium Levi von Lea (ähnlich wie der edomitische Clan Bilhan 36 27 von Bilha); dann sind Lea, Rahel, Silpa, Bilha verschollene hebräische Stämme. In der jetzigen Genealogie wären dann zwei ursprünglich von einander unabhängige, zum Teil (Lea-Levi) parallele Genealogien kombiniert. Selbstverständlich sind damit die Einzelheiten dieser Genealogie nicht erklärt. Warum die Bilhastämme zu Rahel, die Silpastämme zu Lea gewiesen sind, ist nicht klar. STADE denkt an geographische Gründe. Aber die Zusammenstellung der Silpa mit Lea lässt sich so nicht erklären. Vielleicht sind unter Lea-Silpa einfach einst mächtige, später zurückgetretene Stämme zusammengenommen worden. Warum der in historischer Zeit ganz unbedeutende Stamm Ruben der Erstgeborene ist, ist ganz dunkel, ebenso warum Sebulon und Issaschar mit Juda zu Lea, Asser mit Gad zu Silpa gerechnet werden. Klar ist die Stellung Josephs und Benjamins: beide sind erst spät zu Glanz und Ansehen gekommen. Benjamin, um hier vorzugreifen, hat sich zuletzt gebildet, aber schon ehe Joseph sich in Manasse und Ephraim auflöste. Auch Dina ist deutlich: eine israelitische Minorität in Sichem (Cap. 34).

Mit aller Bestimmtheit aber ist zu betonen, dass diese Genealogie, wenn sich in ihr auch wirklich vorhandene Verhältnisse widerspiegeln, als solche für die Frage nach der Entstehung des Volkes Israel völlig wertlos ist — schon wegen der Vorstellung, dieses Volk sei von rein einheitlichem Blut. Dem widersprechen gerade einzelne Elemente der Genealogie, die verraten, dass zum Volk Israel Elemente sehr verschiedener Herkunft zusammengefloßen sind. Weiteres s. am Schluss dieses Hauptteils.

4) Jakobs Reichwerden und Flucht 30 25—32 3.

Für P ist aus diesem Abschnitt nur 31 18 von וְיָתֵד בְּלִבָּרְקִישׁ an auszuschneiden. Dass beide Quellen von JE zum Wort kommen, spürt man an verschiedenen Punkten: vgl. z. B. die Dubletten 30 25 und 26, oder das zweimalige Ansetzen Labans v. 27 und 28 (v. 28 ausserdem Dublette zu v. 31); dann die verschiedenen Gottesnamen, 30 30 31 3 וְיְהוָה, 31 7 9 11 13 16 25 אֱלֹהִים. Dazu kommen sachliche Differenzen: 31 7 ist ein Verhalten Labans vorausgesetzt, von dem vorher nichts erzählt ist. Im einzelnen aber bietet die Quellenscheidung mannigfache Schwierigkeiten, da R^{JE} hier nicht einfach kombiniert, sondern aus J und E erzählt hat; auch muss bei diesem Verfahren mit der Möglichkeit grösserer redaktioneller Eingriffe gerechnet werden.

30 25—34: Die Neuordnung des Verhältnisses zwischen Jakob und Laban.

V. 29—34 ist im Ganzen (s. aber v. 31 32f.) geschlossener, wegen וְיְהוָה v. 30 (DILLMANN 339 nennt auch פָּרָן v. 30 43, s. m. Hexat. 104) J gehöriger Zusammenhang. In v. 26—28 sind Dubletten. Da v. 27 wegen וְיְהוָה (vgl. auch אֱמִנָה מִצְאֵתֵי הֵן und בְּגִלְלָה DILLMANN 339, m. Hexat. 97, 109) J gehört, so ist v. 28 E zuzuweisen. Die Herkunft von v. 25 und 26

entscheidet DILLMANN 345 nach dem Verhältnis zu 31 41 (E): nach dieser Stelle müsste diese Verhandlung im 15. Jahr des Aufenthalts Jakobs bei Laban stattgefunden haben. Aber die Geburt Josephs am Ende des 14. Jahres ist unmöglich, da Lea vorher 6 Söhne und davon zwei nach längerer Pause geboren hat. DILLMANN weist daher 30 25 als mit 31 41 unvereinbar zu J. Indessen wegen 37 3, wonach Joseph im Greisenalter Jakobs geboren ist, gegen die Voraussetzungen von 29 31—30 24, müsste man 30 25 auch J absprechen; 30 25^a passt also eigentlich weder zu J noch zu E; aber wie das Verhältnis von 37 3 zu 29 31 ff. zeigt, haben die Quellen von JE keine genau abgewogene Chronologie (vgl. auch 34 1), die einen Rückhalt für solche Argumentationen geben könnte. Die Zuweisung von 30 25 an J, von v. 26 an E hat so nur das Vorurteil für sich, dass nachher in 27 f. auch zuerst J dann E zum Wort kommt, sowie, dass der Haupttenor des Abschnitts aus J stammt.

26: וְאֵת יְלָדָי *und meine Kinder* passt zum folgenden Relativsatz nicht, ist Glosse (KAUTZSCH-SOCIN, BALL).

27 נִחְשָׁתִי: die Bedeutung *Wahr-sagererei treiben*, die DILLMANN 346, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 111 h Anm. 1 auch hier festhalten (*ich habe die Zeichen beobachtet*), ist vielleicht vorzuziehen, da die constr. prägnans וְנִחְשָׁתִי וְנִבְרַכְנִי *ich habe beobachtet und kam zu dem Ergebnis es segnete mich Jahwe* etc. (GES.-KAUTZSCH l. c.) sich dabei einfacher zurechtlegen lässt.

29 Statt אֵת אֶשֶׁר (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 157 c) liest BALL mit Pesch. אֶת-עֲבָדָי אֶשֶׁר.

30 לְרִגְלִי (BALL לְרִגְלִי) eigentlich *hinter mir her*. **31** אֶשְׁמֹר (LXX und Pesch. praem. ׀), bei MT in grammatikalisch unmöglicher Weise nachhängend, von BALL ausgeworfen, ist nach KAUTZSCH-SOCIN Anm. 138 Parallele zu אֶרְעָה aus der andern Quelle. Wenn R^{JE} so unbedeutende Nüancen konserviert hätte, so wäre daraus eigentlich zu schliessen, dass J und E in diesen Partien sich fast wörtlich deckten.

32 f. bietet verworrenen Text. Nach v. 35 hat Jakob vorgeschlagen, nach Entfernung aller schwarzen und gefleckten Tiere aus der Herde soll ihm als Lohn überlassen werden, was von der Nachzucht der zurückbleibenden einfarbigen Tiere, der weissen Schafe und dunkeln (BUHL Pal. 60) Ziegen, bunt ausfällt. Das sagt auch v. 32. Immerhin schliessen die Verba הָסֵר... אֶעֱבֹר schlecht zusammen. LXX übersetzt גַּל-יַעֲבֹר und הָסֵר; BALL liest nach v. 35 st. אֶעֱבֹר den Imperat. עֲבֹר und הָסֵר; KAUTZSCH hält MT fest und sieht הָסֵר als Inf. absol. an. Die Bezeichnung der auszuscheidenden Stücke ist auch kaum intakt: LXX liest, wozu auch v. 35 stimmt, וְקָדְרָה וְקָדְרָה וְקָדְרָה וְקָדְרָה; BALL folgt LXX. Der Text von MT ist holperig. Die gesprenkelten und scheckigen Schafe werden aus v. 38 ff. eingetragen sein.

וְהָיָה שְׂכָרִי heisst nicht — gegen v. 31^b —, dass die ausgeschiedenen Tiere Jakobs Lohn sein sollen (WELLH. Comp. 40), dafür stünde וְהָיָה; die Worte leiten den v. 31^b angekündigten, v. 35 f. ausgeführten Vorschlag ein. Aber freilich mit dem Vorschlag selbst kommt Jakob im jetzigen Text nicht zum Wort, denn **33** setzt v. 32 nicht fort: obwohl מָחָר auch *künftig* bedeuten kann, setzt der formell neu anfangende Vers doch voraus, dass in der Herde, die Jakob unter sich hat, gar keine weissen Schafe und keine einfarbigen Ziegen sind, in geradem Gegensatz zu v. 32. Auch die Wendung, dass etwa sich vorfindende andere Tiere als gestohlen gelten sollen, hat nur Sinn, wenn hier von Leistung eines Lohns durch Überlassung einer besonderen Sorte von Tieren die Rede ist, wie E 31 7 f. den Handel darstellt (anders WELLH. Comp. 40 f., der v. 32 und v. 33 für E ausscheidet, DILLMANN 346 f., der die

Verse J lässt, aber vor oder nach וְהָיָה זָכָרִי einen Ausfall annimmt, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 139, die die Verse J lassen, aber וְהָיָה זָכָרִי als alte v. 32 missdeutende Glosse streichen wollen). וְעָנְתָהּ בִּי צְדָקָתִי: *meine Rechtlichkeit wird für mich zeugen* wäre sonderbar, da seine Rechtlichkeit ja erst zu beweisen ist; der Sinn ist vielleicht doch *das mir rechtmässig gehörige bezw. von mir als meine Gebühr in Anspruch genommene wird für mich zeugen* (KNOBEL, BALL; vgl. GES.-BUHL צְדָקָה 2, und ausser den dort gegebenen Belegen Jes 54 17). לְפָנָי mit BALL an צְדָקָתִי בִּי anzuschliessen, ist unnötig.

35–43 erzählt den Kniff, mit dem Jakob als routinierter Viehzüchter trotz aller Sorgfalt Labans (v. 35 f.) mittelst künstlich herbeigeführten Sichversehens der Muttertiere die Nachzucht zu seinem Vorteil ausfallen lässt (V. 37–43).

Der Abschnitt gehört wegen seiner Unvereinbarkeit mit E 31 7 f. zu J (vgl. auch פָּרָךְ v. 43 wie v. 30). Doch hat man den Eindruck, R^{JE} habe gelegentlich Elemente aus E einfließen lassen, z. B. in v. 35 וְהַטְּלָאִים הָעֵקְרִים וְהַטְּלָאִים, da vorher von Böcken nicht die Rede ist und das Wort עֵקֶר nicht gebraucht wird, wohl aber bei E 31 8 10. BALL glättet durch Änderung von עֵקְרִים in נִקְרִים, was LXX, Pesch. allerdings nahe legen. Die Worte לֹא אֶשְׁׁרֶ׀ לָבָן בוֹ hält BALL für eine redaktionelle Glosse. Vgl. weiter nachher zu v. 39 40.

36 בינו: Laban kann sich nicht bei Jakob aufhalten und dessen Manipulationen zusehen. Das בִּינָם der Verss. ist eine Korrektur aus Missverständnis. 37 מִקָּלֶךָ kollektiv, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 123 b. Das Subst. מְחַשֵּׁף lässt sich nur gezwungen in den Satz einfügen; BALL korrigiert לְחֹשֶׁף. LXX hat für βῆρ: περισύρων τὸ χλωρόν. ἐφαίνετο δὲ ἐπὶ ταῖς ῥάβδοις τὸ λευκὸν ὃ ἐλέπισεν, ποιχίλον = נִקְרֶה פְּצַל אֶשֶׁר הִלְבֵּן אֶלֶּי־הַמְקָלֹת הַלָּבָן אֲשֶׁר אֶשְׁׁרֶה לָבָן (?) מְחַשֵּׁף (BALL). 38 שְׂקָתוֹת וְרֵהִטִים sind Dubletten. Da aber der Vorgang bei E ein ganz anderer ist (s. zu 31 10–12), so wird hier eine erklärende Glosse anzunehmen sein; J hat 24 20 שְׂקָתָהּ, Ex 2 16 רֵהִטָהּ. WELLH. Comp. 41 Anm. 1 und BALL halten לְשֹׂתוֹת... בְּשִׂקְתוֹתָהּ für eine Glosse (BALL von R^{JE}), WELLH. mit der Begründung, dass dadurch לִנְכַח הַצֹּאן von seinem Zusammenhang losgerissen sei. Wie Jakob die Stäbe aufstellt, ob *in* die Rinnen oder *bei* den Rinnen, ist nicht deutlich.

34^{bβ} und וַיִּחְמוּ הַצֹּאן in 39 sind wieder Dubletten; letzteres ist in den Text eingeschoben (vgl. die Fem.-formen in v. 38^b und 39^b); über וַיִּחְמְנָהּ vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 47 k, STADE Gr. 534 Anm. 1, über וַיִּחְמוּ statt וַיִּחְמוּ ib. § 69 f, bzw. 523 d Anm. עֵקְרִים v. 39 wie v. 35.

In 40 giebt לָבָן — וַיִּתֵּן keinen Sinn, passt auch nicht in den Zusammenhang, da die bunten Ziegen und schwarzen Schafe Labans nach v. 35 f. drei Tagereisen entfernt sind. Es ist hier E (vgl. עָקֶד) ungeschickt genug herbeigezogen worden. Nach Entfernung des Passus bildet der Rest einen vollständigen und guten Satz.

41 f. erzählt, dass Jakob so vorsichtig war, die Imagination nicht bei allen Tieren anzuwenden, da Laban sonst misstrauisch geworden wäre. Aber der zweite Betrug ist noch ärger als der erste: er verbindet seinen Kniff mit künstlicher Zuchtwahl und führt die Imagination nur bei den starken Tieren herbei, die schwachen lässt er ihre natürlichen Farben fortpflanzen; so wird seine Herde die qualitativ bessere. Über das tempus frequent. mit nachfolg. Perf. consec. וַיִּשֶׁם... וְהָיָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 ee.

יָהֵם Inf. Pi.; LXX, Targ. Onk. praem. עָתָה, Pesch. urm. כַּמְּלֵה, Pesch. brit. mus. כַּמְּלֵה darnach BALL praem. עָתָה wie 31 10; dann ist יָהֵם als Imperf. Kal zu lesen

(GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 d). לִיקְחֶמְנָה wieder Inf. Pi. mit abnormem Suffix (l. c. § 91 f), aber mit anderer Bedeutung als unmittelbar vorher. In v. 41 f. hat WELLM. Comp. 42 mit der alten wohl auf Pesch. und Targ. Onk. zurückgehenden exegetischen Tradition die Auffassung zu Grund gelegt, es handle sich um zwei Würfe von Lämmern, um Frühlings- und Herbstlämmer (הַקְּשָׁרִים und הַקְּטָמִים), und versteht unter המקשרות (הַמְקַשְׁרוֹת) die Frühlingslämmer werfenden Schafe. 43 מֵאֵר מֵאֵר hat sonst P (vgl. m. Hexat. 343).

31 1–16 erzählt die Vorbereitung der Flucht.

Die Verse 4–16 bieten abgesehen von v. 10–13 (s. nachher) einen guten, durch אֱלֹהִים v. 7 9 11 16, die von J abweichende Erklärung von Jakobs Reichtum v. 7 ff., die Rückverweisung von v. 13 auf 28 20–22, die Traumoffenbarung v. 10 f., מְנִים st. פְּעֻמִים v. 7, die einleitende Wechselrede v. 11 für E festgelegten Zusammenhang. In v. 1–3 gehört v. 3 jedenfalls J (יְהוָה), vgl. 32 10 und מוֹלְדֶתָּה wie 12 1, anders als 31 13); v. 2 gehört wegen v. 5 E. In v. 1 sind ^{aβγ} und b Dubletten, der Vers kann daher nicht ganz zu J gewiesen werden. KAUTZSCH-SOCIN weisen v. 1^a an J, aber der Darstellung von J entspricht eher v. 1^b (vgl. auch כָּבֵד wie כָּבֵד 13 2, עָשָׂה wie 12 5), ^{aβγ} mehr der mutmasslichen Darstellung von E, auch dem נָגִיד 30 33.

6 Über אֶתְנָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 31 i, über הֵתַל 7 ib. § 67 w. מְנִים hier und v. 41 kommt sonst im AT nicht vor. 8 Zum Numerus von יְהוָה vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 u, zur Constr. des Bedingungssatzes mit Imperf. im Vordersatz und Perf. consec. im Nachsatz ib. § 159 r s. J redet von מְלוֹאִים und נִקְרָיִם, E von נִקְרָיִם und עֲקָרִים, v. 10 12 ausserdem von בְּרָרִים; BALL hält נִקְרָיִם in v. 10 12 für Glosse von R^{JE}. V. 7 f. kommt wieder ein Zug der von R^{JE} in der Hauptsache unterdrückten Darstellung von E zum Vorschein, s. nachher. Das *zehnmal* ist ebensowenig wörtlich zu nehmen als כָּל v. 1^{aγ}. 9 Zum Masc.-Suffix in אֲבִיכֶם s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 o.

Die Rede Jakobs wird v. 10–13 so zusammenhanglos, dass man mit DILLMANN 350 f. redaktionelle Verwirrung anzunehmen hat. V. 9 schliesst den Rückblick Jakobs auf die Entstehung seines Reichtums ab, v. 10–12 greift noch einmal darauf zurück, aber in einer aus der Situation herausfallenden Weise: der Schluss von v. 12 *ich habe wohl bemerkt, was dir Laban alles anthut* kommt nach v. 9 zu spät. Es ist also dieser Passus oder, da v. 11 und ein nachfolgendes וַיֹּאמֶר für v. 13 unentbehrlich ist, wenigstens v. 10 und 12 eingeschoben. Diese beiden Verse, nach WELLM. unsicheren Ursprungs, werden mit DILLMANN als Fragment aus der Parallele zur jahwistischen Erzählung 30 32–42 anzusehen sein.

Es kann nunmehr eine Rekonstruktion der Erzählung von E versucht werden. Jakob verlangt die schwarzen Schafe und die bunten Ziegen in der Herde (30 33), Laban stimmt zu und hält nicht Wort. Dann verspricht Laban die gesprenkelten Lämmer: wie lauter solche fallen, zieht er sein Wort zurück; hierauf verspricht er die gestreiften Lämmer, da fallen lauter solche (31 7 8; vgl. WELLM. Comp. 41). Wie es zugeht, dass der Wurf immer zu Jakobs Gunsten ausfiel, ist nicht mehr deutlich. Nach 30 40^a hat Jakob auch in dieser Erzählung Sichversehen der Muttertiere herbeigeführt; nach 31 10 12 greift Gott ein, man könnte fast meinen mittelst indirekter Imagination: in Jakobs Traum sind sämtliche Böcke bunt und in Folge dessen auch die Nachzucht. Vielleicht ist beides so zusammenzubringen, dass Gott dem Jakob im Traum zeigt, wie er die Imagination bei den Muttertieren herbeiführen kann.

13 הֵאֵל בֵּיתָאֵל über die grammatikalische Möglichkeit dieses Ausdrucks vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 127 b. BALL korrigiert nach LXX הֵאֵל הַמְרָאָה אֵלֶיךָ. בְּמִקוֹם אֲשֶׁר מִשְׁחַתָּ לִי שֵׁם וְגו' Vor אֲשֶׁר in ^{aγ} gehört ein ו (Verss.). Zu אָרָץ מוֹלְדֶתָּה s. o. zu v. 3. 14–16 zeigt deutlich, wie wenig von einem etwaigen

ursprünglichen Matriarchat in das von dieser Sage ausgedrückte Bewusstsein übergegangen ist: die Weiber sind durch Kauf in das Haus des Mannes übergegangen und in ihren Interessen mit ihm solidarisch verbunden. Die Worte v. 14^b 15 nehmen sich, da namentlich v. 15^b zur Sachlage sehr wenig passt, wie eine feststehende Formel, eine Art Sprichwort aus. 15 נְכַרְיִית BALL praem. mit Sam. und Verss. ק.

17–32 erzählt, wie Jakob flieht, von Laban eingeholt wird und mit diesem sich auseinander setzt.

In v. 17–21 ist zunächst v. 18 von וְאֶת־כֶּלֶר an für P auszuschneiden. Das übrige ist guter Zusammenhang, abgesehen von v. 21^{bα}, einer Dublette zu v. 21^a. Der Haupttenor gehört wegen der Erwähnung der Teraphim E; dann ist v. 21^{bα} J.

17 Die Reihenfolge *Kinder und Weiber* kehren Sam. LXX um. 19 לָמָּו (zur Form s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 67c c): die Schafschur ist ein wichtiges Unternehmen, wird in alter Zeit sogar mit Opfern gefeiert (I Sam 25 1–13 II Sam 13 23; vgl. STADE Gesch. Isr. I 501). תְּרָפִים, wie I Sam 19 13 zeigt, trotz v. 32 ein einzelnes Stück (über diesen Herrschaftsplural s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124h), ist ein Gottesbild (v. 30), am wahrscheinlichsten ein Ahnenbild, da es nach I Sam 19 13 in jedem Haus zu finden war (s. STADE Gesch. Isr. 467, MARTI³ 28 101). Eine sichere Etymologie des Wortes fehlt (doch s. GES.-BUHL). 20 גִּבַּב 'פ' (auch v. 26), v. 27 einfacher פ' גִּבַּב täuschen (s. GES.-BUHL גִּבַּב). הָאֲרָמִי hält BUDDE Urg. 422 Anm. 1 für Einschub nach P (s. o. zu 25 20). Die Begründung, dass E den Laban bisher stets ohne diesen Zusatz nennt, sowie dass der Zusatz den Schluss des Cap. vorbereiten wolle, ist sehr zu erwägen (dass 29 5 Laban von E ausdrücklich als בְּנֵי־חָוֹר bezeichnet werde, fällt weg). Andererseits aber (vgl. DILLMANN 352) läuft die Erzählung doch auf die Fixierung der Grenze gegen die Aramäer hinaus und die Bezeichnung Labans als des Aramäers ist von da aus schliesslich begreiflich. Dazu kommt die merkwürdige Stelle Dtn 26 5. Da D sich sonst in mehr als einem Punkt von E abhängig zeigt (vgl. m. Hexat. 301 ff.), so ist es ein naheliegender Rückschluss, dass E von aramäischer Herkunft der Patriarchen berichtet habe, und schliesslich muss P für die Abweichung von J in diesem Punkt doch einen Anhaltspunkt gehabt haben. אֵל־בְּלִי, ganz singular, offenbar starke Negation: *darum, dass er ihm in keiner Weise anzeigte*. 21 הָרַר BALL praem. nach Num 24 1 [II Reg 12 18?] אֶל־.

22–25 die Verfolgung durch Laban.

V. 22–24 gehört wegen אֶלְהִים und des Traumgesichts v. 24 E, dann v. 25, eine über v. 24 zurückgreifende Dublette zu v. 23, J (vgl. auch הָרַבִּיק und הָשִׁיב einholen).

Von Harran nach Gilead in 7 und mit grossen Herden in wenig über 10 Tagen zu kommen, ist ein Ding der Unmöglichkeit: die Luftlinie beträgt etwa 80 deutsche Meilen. Es sind zwei Möglichkeiten denkbar: entweder sind die Zahlen in v. 22f. verdorben (STRACK zu v. 21), oder aber, da v. 21^{bα} J gehört, hat Laban nach E gar nicht in Harran gewohnt (DILLMANN 352): vgl. dazu 29 1, wonach Jakob ins Land der בְּנֵי קָרַם wandert. 24 מְטֹוב עֲדִירֶע LXX falsch πονηρός; der Ausdruck besagt (vgl. 24 25), er dürfe überhaupt nichts zu ihm sagen, er solle sich jeglichen Urteils über Jakobs Flucht enthalten (DILL-

MANN 352). Laban bemüht sich auch thatsächlich, Jakobs Flucht auf sich beruhen zu lassen, und macht ihm nur wegen des gestohlenen Teraphim Vorhalt. 25 Nach בְּהָרִי fehlt ein Name; da es sich nur um einen bestimmten Punkt handeln kann, so muss הָרִי hier *Berg* heissen. Dann ist auch nachher הָרִי גִלְעָד nicht das Gebirge, sondern der Berg Gilead. Der Name Gilead haftet heute noch an einer einzelnen Berggruppe; s. vom Nahr ez-Zerka ist der Dsch. Dschil'ād, dessen höchster Gipfel Dsch. 'Oscha' heisst. Unter diesem Berg wird aber am ehesten der nachher genannte Steinhaufe zu verstehen sein. Dann lag dieser Berg zwischen beiden Lagern und zwar so, dass Jakob südlich, Laban nördlich vom Dsch. Dschil'ād lagerte. LAGARDE Agathangelus 157 vermutet, der Name הַמְצַפָּה sei aus dem Text entfernt worden: v. 49 wird auf diesen Namen Bezug genommen. GRÄTZ und BALL setzen הַמְצַפָּה ein. Die Namen Gilead und Mizpa erscheinen auch Jdc 10 19 als Orte zweier feindlicher Lager. Nördlich vom Dsch. Dschil'ād findet sich thatsächlich eine Ruine Dschal'ād: der Name Mizpa ist spurlos verschwunden. BUHL Pal. 242 ist geneigt, die Ruine Kal'at er-Rabaq am nördlichen Ufer des W. 'Adschlun dafür gelten zu lassen. Das passt aber zur Situation dieser Erzählung nicht: darnach müsste es südlich vom Dsch. Dschil'ād gelegen sein. Meist (vgl. DILLMANN 358) wird es an Stelle von Es-Salt gesucht (vgl. BUHL l. c. 262f.). Freilich bestimmt der jetzige Text von v. 25 die Lager nicht nach Städten, sondern nach Bergen. Aber es hat keine Schwierigkeit anzunehmen, dass R^{JE} den Text von J mit Rücksicht auf die für den Haupttenor zu Grund gelegte Schilderung von E alteriert und aus den Ortschaften Berge gemacht hat. Ganz gegenstandslos sind alle diese Vermutungen, wenn 32 25ff. am Nahr ez-Zerka sich abspielen würde. Die Auseinandersetzung mit Laban ist 32 29 vorausgesetzt. Aber auch wenn die Identifikation des Jabbok mit dem Nahr ez-Zerka sicher ist — WELLMAN. isr. u. jüd. Gesch. 4 Anm. 1 hält aber den Jarmuk für den Jabbok —, so fragt es sich doch, ob 32 23^b mit der Erwähnung des Jabbok J gehört. Unter Umständen hat E den Vorgang auf den Dsch. 'Adschlun, nördlich von Nahr ez-Zerka, J auf den Dsch. 'Oscha' verlegt (s. u. zu 32 3). יְהוָה von LAGARDE Agathang. 157, BUHL Kanon 250, BALL in יְהוָה geändert.

26—43 Die Verhandlung zwischen Jakob und Laban.

Der Hauptzusammenhang gehört jedenfalls E (DILLMANN 350): vgl. die Verhandlung über den Teraphim v. 30–35, die zehnmahlige Änderung des vereinbarten Lohns v. 21, endlich אֱלֹהִים v. 42, אָמָה v. 33, לָבַב v. 26 (s. m. Hexat. 185), הָרִי *hier* v. 37 (s. ib. 185), מָנִים v. 41 wie v. 7, הַיְזִיקִים v. 37 42 anders als bei J 24 14 44. Die Sätze v. 26^a und 27^a sind Dubletten; LXX om. v. 27^{aβ} und setzt v. 27^{aα} zwischen v. 26^{aβ} und 26^{aγ}; der Text von LXX gäbe keinen Anlass an zwei Quellen zu denken. Es wäre denkbar, dass אֶת־לָבָבִי eine Glosse nach v. 20 oder eine Variante war, die in den Text hereinkam, oder könnte, wie BALL geltend macht, die Wiederholung der Phrase beabsichtigter Ausdruck der Erregung sein (vgl. v. 38ff.). Aber v. 27^b nimmt sich wie ein Schluss aus, nach dem man v. 28^a nicht mehr erwartet; so wird v. 27 (vgl. auch פִּי נָגַב לְבַבִּי v. 20 26) doch einer andern Hand als v. 28, also J zuzuschreiben sein. Der das Ganze einleitende Vers 26 wird der Quelle gehören, aus welcher der Haupttenor genommen ist, also E (CORNILL und BALL J). Ähnlich scheint es zu liegen bei v. 38–40 und v. 41f.: der Verweis auf den zwanzigjährigen Dienst Jakobs steht zweimal, v. 38 und 41: WELLMAN. Comp. 45 und BALL haben v. 38–40 an J gewiesen. Aber der Verweis auf die 20 Jahre hat beidemal einen andern Sinn:

v. 38-40 verweist Jakob auf seine solange erprobte Ehrlichkeit, v. 41 f. auf die ebensolange bewiesene Unredlichkeit Labans; ferner nimmt v. 38-40 sehr bestimmt auf den E gehörigen Diebstahl des Teraphim Bezug, so dass hier Verteilung auf zwei Quellen besser unterbleibt.

26 שְׂבִיּוֹת 4 10 12 18 26 10 bei J, 20 9 29 25 bei E. Zur Verbindung שְׂבִיּוֹת הָרֶבֶב vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 k, zu נְהַבְּאָתָּ לְבָרַח 27 ib. § 114 m, zum Konsekutivsatz וַאֲשַׁלְּחֶקָּה ib. § 111 m. וְלוֹ לָא: LXX וְלוֹ. ^{b3}: Laban hätte seine Töchter entlassen in den Formen der Hochzeitfeier. **28** עָשׂוּ st. עֲשׂוֹת ist eine der eigentümlichen Inf.-Formen bei E; vgl. 48 11 50 20 Ex 18 18; s. m. Hexat. 190, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 75 n. Zu עָשׂוּ הַסְּבִלָּתָּ s. ib. § 114 c. **29** Was יָדִי יִשְׁלַח bedeutet, ist klar (zu יִשְׁלַח s. GES.-BUHL יִשְׁ 2 b), aber die eigentliche Bedeutung von יָדִי אֵל damit nicht deutlich. DILLMANN 18 353 und GES.-BUHL אֵל IV halten אֵל für ein Nomen wie שָׁם, עַץ mit der Bedeutung *Kraft*; LAGARDE Erklär. hebr. Wörter II 9 f. identifiziert es mit אֵל *Gott*, deutet beide *das was in der Reichweite liegt* (אֵל *Gott* dann vielleicht *der, welchem man zustrebt*) und nimmt beides mit אֵלָה (אל) *schwören* eigentlich *hinstrecken, hinreichen* zusammen; ebenhierher gehören die Präpositionen אֵל (אלי) und ל. Für עֲמַקְכֶם אֲבִיכֶם haben Sam. LXX עֲמָךְ, אֲבִיךָ, beides von BALL, אֲבִיךָ von KAUTZSCH recipiert. Obwohl denkbar wäre, dass in אֲבִיכֶם der Übertritt der Weiber in die Kultusgemeinschaft des Mannes zur Geltung komme (vgl. v. 14 ff.), so ist doch wegen des Singulars in **30** mit BALL zu korrigieren. **31** add. BALL mit LXX לִי אֲשֶׁר, **32** praem. mit LXX לֹא יֵעָקֵב. וַיֵּאמֶר לוֹ עִמָּךְ st. ... אֲשֶׁר עִמָּי findet GES.-KAUTZSCH²⁶ § 138 ef „ganz unerhört“. וַיִּגְדַּר אֲחִינֹחַ ist ein schlaues Einlenken Jakobs. Die von BALL nach LXX vollzogene Umstellung von עֲמָרִי מִהַרְרֵךְ לְמֵה עֲמָרִי in מֵה לֶךְ עֲמָרִי hat den Vorzug, dass dann das Obj. bei וַיִּקַּח לָהּ leichter entbehrlich ist. Das auf תְּרַפִּים sich beziehende Pluralsuffix ist kein Beweis für eine Mehrzahl von Bildern, da E die Herrschaftsplurale auch sonst als numerale konstruiert (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 h N. 3, und o. zu 20 13). **33** לָכֵן KAUTZSCH-SOCIN und BALL mit Sam. LXX + וַיִּתְּפֹשׂ (v. 35). וּבִאֲהֵל שְׂתֵי הָאֲמָהוֹת steht, da Laban nach ^{b2} vom Zelt der Lea in das der Rahel geht, an falschem Ort, und ist mit DILLMANN 353 und BALL vor וּבִאֲהֵל לָהּ zu setzen. **34** כַּר wird nicht der HbA 828 und BENZINGER 223 abgebildete Kamelsattel sein, in dem sich nichts verstecken lässt, sondern ein Palankin (s. HbA 828 f.). **35** אֲלֵי-יָחַד בְּעֵינֵי אֲדָנִי *meine nicht zürnen zu müssen* (vgl. 45 5, s. GES.-BUHL הָרָה I קַל 1 b). Den Sitz der Rahel untersucht Laban nicht, weil eine Menstruierende unrein ist (STADE Gesch. Isr. I 483 f.). **36** Der Ausfall der Untersuchung giebt Jakob den Mut, den Spiess umzukehren und dem Laban seinerseits mit scharfen Vorwürfen auf den Leib zu rücken. Für den andern Ton ist das וְאֲחִיקָּה **37** gegenüber dem אֲחִינֹחַ v. 32 bezeichnend. Die Schilderung des Hirtenlebens **38-40** zeigt, dass dieses nichts weniger als ein Idyll war, zumal wenn der Hirte im Dienst eines grossen Viehbesitzers stand (vgl. BENZINGER 206 f.). **38** שָׁכְלוּ: sogar für das Verwerfen der Tiere wurde der Hirte verantwortlich gemacht. **39**³ setzt das Ex 22 12 kodifizierte Recht voraus, dass ein Hirte für ein von wilden Tieren zerrissenes Stück keinen Ersatz leisten darf, wenn er durch Vorzeigen von Resten den Beweis führen kann, dass es zerrissen wurde;

aber besonders geizige Herren haben auch da Ersatz verlangt. Über den Ausfall von **s** in **הַמְטָנָה** von **הַמַּט** s. gegenüber von **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 74 k besser **STADE** Gr. 111 oder **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 75 oo. **יְגַבְתִּי** ist Stat. constr. s. **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 901, über die Konstruktion ib. § 116 k (§ 118 i). Über die Satzkonstruktion von **40** s. ib. § 167 b Anm. und § 143 a Anm. 3. **BALL** versetzt **וְהִיטִי** unnötig hinter **שָׁנָה** in v. 41. Zur Form **תִּהְיֶה** s. **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 67 cc 76 a. Bedeutende Temperaturschwankungen hat der Orient nicht bloss in Syrien und Palästina (vgl. **BENZINGER** 29, **BUHL** Pal. 53 f.). **42** Über Perfekt als Modus irrealis vgl. **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 106 p; Analogia von **כִּי** zur Einführung des Nachsatzes s. **GES.-BUHL** (**כִּי** 1). **אֱלֹהֵי אֲבֹתָי וְאֱלֹהֵי יִצְחָק** ist überfüllt, **LXX** om. **אֱלֹהֵי** 2), aber zu **אֱלֹהֵי אֲבִי** passt eigentlich nur noch **יִצְחָק** (vgl. v. 29). Zu **פֶּתֵר יִצְחָק**, dem Numen tremendum Isaaks vgl. 28 17. Ob aber der Ausdruck nicht ursprünglich Isaak als Gottesname voraussetzt und ein Ausdruck ist wie **יְהוָה מְלֹאכֵה**? Die hiebei herrschende Gottesvorstellung würde in **יְהוָה צְבָאוֹת** wiederkehren, dem Kriegsgott Israels (vgl. **KAUTZSCH ZATW** 1886, 17–22), der über die Feinde Israels panischen Schrecken fallen lässt (vgl. 35 5 **Ex** 23 27 **I Sam** 4 3). Über die Konstr. des irrealen Bedingungssatzes s. **GES.-KAUTZSCH**²⁶ § 158 l x. **43^a** maskiert Laban seinen Rückzug (**43^b**) durch einen protzigen Ausfall und schlägt **44** eine **B'rith** vor.

44–54 die **B'rith** zwischen Jakob und Laban.

Der Text ist deutlich zusammengesetzt, seine Scheidung sehr schwierig, da die Elemente bei der Zusammensetzung und wohl auch nachher noch alteriert worden sind (vgl. **WELLH.** Comp. 42–44, **DILLMANN** 355 f., **KAUTZSCH-SOCIN**). **LXX** weicht von **MT** ab und hat v. 46 **48^a** 47 51 **52^a** **48^b** 49 **50^a** **52^b** 53 (om. **50^b**). Klar ist zunächst, dass die Masseba und der Steinhaufen als Zeugen der Übereinkunft Parallelen sind. Von Masseben redet sonst **E**; dann gehört der Steinhaufen **J**. Deutlich ist ferner die Verschiedenheit des Inhalts der Übereinkunft in beiden Quellen: v. 50 handelt es sich um die Stellung der Labanstöchter im Hause Jakobs, v. 51 f. um die Feststellung einer Grenze zwischen Jakob und Laban. Das Opfermahl v. 54 ist Dublette zu dem von v. 46. Auf dieser Grundlage kann ein Scheidungsversuch gewagt werden.

Mit der **מַצְבָּה** wird das Wortspiel in v. 49 zusammenhängen. Freilich ist der Anfang des Verses bei **MT** verdorben. **Sam.** hat **הַמַּצְבָּה** st. **הַמְצָפָה**. Der Vorschlag von **BALL**, st. v. **40^{aa}** (nach v. 45) zu lesen **אָמַר הַמַּצְבָּה כִּי אָמַר קָרָא הַרִים אֲשֶׁר הָיָה הַמַּצְבָּה** ist einleuchtend; **R^JE** mag zum unmittelbaren Anschluss an v. **48^b** gestrichen haben. Der Vers gehört dann **E** und ebenso v. 50, der durch v. 43 vorbereitet ist. Freilich steht dem das **יְהוָה** v. 49 entgegen; aber ohne Annahme redaktioneller Verwirrung der Gottesnamen in diesem Stück kommt man schwerlich durch: **KAUTZSCH-SOCIN** sehen sich genötigt bei der Zuweisung von v. **49^(a)** **50** an **J** das **אֱלֹהֵי** v. 50 für redaktionell zu erklären (von **BALL** für **J** nicht beanstandet); übrigens hat **LXX** v. **49^a** für **יְהוָה** **ὁ θεός**. Rückwärts gehört dann zu **E** v. 45, nur dass der Name **יִצְחָק** entweder zu streichen oder gegen **לָקַח** zu vertauschen ist. Die Verse 45 49 (nach **BALL**) 50 sind ein lückenloser Zusammenhang. **J** ist zuzuerkennen v. 46 (**יִצְחָק** ist falsch, vgl. **יְרִיתִי** v. 51) **48^a** und **b** 51 (ohne **הַמַּצְבָּה**, **וְהָיָה הַמַּצְבָּה יְרִיתִי**, das zu **אֲשֶׁר יְרִיתִי** gar nicht passt, da **יָרָה** *hinwerfen, aufschütten* heisst) 52 (ohne **אֲבִי**). Über die vermutliche ursprüngliche Ordnung dieser Verse s. nachher zu v. 46. Von v. 53 54 schliesst **53^b** unmittelbar an v. 50 an, v. 54 mit der Dublette zum Opfermahl bei **J** v. 46 gehört ebenfalls **E**. Dagegen **53^a** ist **J** zuzuweisen: vgl. *Gott Abrahams* gegen **יִצְחָק** bei **E**, **שָׁפַט** gegen **הַיְבִיחָה** v. 42 bei **E**; eine Anrufung der Gottheit wird **J** so gut wie **E** v. **49^{ab}** gehabt haben. Es bleiben noch v. 44 47. Der v. **44^a** gemachte Vorschlag muss in beiden Quellen gestanden haben; der unmittelbare Anschluss an v. 43 könnte für Fortsetzung von **E** sprechen. Zwischen v. **44^a** und **b** ist der Vorschlag, ein Zeichen des Abkommens herzustellen, ausgelassen; **R^JE** hat die

sich zu hart stossenden Parallelen unterdrückt; וְהָיָה (nicht וְהָיְתָה) macht den Eindruck, als käme v. 44^b J zum Wort. V. 47 ist Glosse, am jetzigen Ort verfrüht und auch nachher neben v. 48^b nicht unterzubringen. Diese Quellenscheidung, wonach E v. 44^a . . . (4^b?) 45 49 50 53^b 54, J . . . (44^b?) 46 48 51 52 53^a erhält, wird wenigstens den Vorzug der Einfachheit haben.

44^a Zum Abschluss der Berith durch Schwur und Opfer s. o. S. 150 f. 45 Die מַצְבָּה hat hier den Charakter des Fetischs fast verloren und ist zum blossen Denkzeichen geworden; dass sie ursprünglich mehr ist, beweist das nachher bei dem Steine abgehaltene Opfer (s. zu v. 50). הַרִים weist auf einen weithin sichtbaren Punkt. Über יַעֲקֹב v. 45 f. s. die Analyse. 46 St. וַיִּקְחוּ לַיִּלְקָטוּ, s. KAUTZSCH.

לָג ist nicht ein die Grenzlinie darstellender Wall (DILLMANN 356), sondern ein *Steinhaufen*. Heilige Steinhaufen, wie es heilige Steine, Bäume, Quellen giebt, kommen sonst im AT nicht vor, dagegen bei den Arabern, wenn schon nicht häufig (WELLH. arab Heident. 109). Das Opfermahl, der Abschluss der ganzen Handlung, ist (DILLMANN 356) hier verfrüht. Mit v. 46^b ist dann wohl auch v. 48, der ursprüngliche Schluss des Berichts von J vorgerückt worden.

47 erweist sich auch darin als Glosse, dass nachher v. 48 (51) Laban selbst mit dem Namen גַּלְעָד operiert. 50 אֱלֹהִים: nach der Analogie von v. 52 ist dafür הַמַּצְבָּה zu erwarten, deren ursprüngliches Wesen dann klar zu Tage läge. Zu 51 s. die Analyse. Über das Anakoluth in 52 s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 167 b 149 c.

Wenn 53^a J gehört, so verrät der Plur. יִשְׁפְּטוּ ein polytheistisches Denken (bei E nicht s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 h Anm. 3 u. 145 i). Diesem Eindruck wollte vielleicht die beide Götter identificierende Glosse אֱלֹהֵי אַבְרָהָם (om. LXX und nach DILLMANN 357 einige hebr. Codd.; Pesch. korrigiert אלהי) begegnen; die Verss. geben vermutlich aus demselben Grund יִשְׁפְּטוּ singularisch wieder (BALL).

32 1—3 Labans Abschied, aus E (vgl. מִלְאָכֵי אֱלֹהִים v. 2 und מַחְנֵה אֱלֹהִים v. 3).

2 Über מִלְאָכֵי אֱלֹהִים s. o. zu 28 12. Wie bei der Flucht erscheinen dem Jakob bei der Rückkehr Engel, die ohne etwas zu sagen durch ihre blossere Erscheinung eine Gewähr der schützenden Nähe Gottes sind. Schon die Ableitung des Namens מַחְנֵים 3 von dem Singular מַחְנֵה beweist, dass die Endung nicht als Dual empfunden wurde (vgl. über diese Endung WELLH. Comp. 45 Anm. 1, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 c). BUHL Pal. 257 möchte die Identität von Mahanaim mit der Ruinenstätte Mihne oder Mahne im Dsch. Adschlun am nördlichen Ufer des W. el-Himār festhalten (II Sam 17 24 ff. spricht für diese Lage, ebenso Jos 13 26 30 21 38); das passt nur zu der vermutlichen Lokalisierung des vorher erzählten bei E (31 25).

Der Abschnitt bietet urwüchsige Volkssage, namentlich bei J (30 31—43), wo Jakob nicht durch göttliches Eingreifen, sondern durch eigene List trotz Labans Geiz sich Reichtum schafft. Bei E ist die Erzählung schon von dem religiös-sittlichen Motiv durchzogen, dass Gott nicht zusieht, wie ein reicher geiziger Herr einen ihm dienenden ungerecht ausnützt. Dagegen von einer sittlichen Läuterung Jakobs in dem harten Stand der Fremde reden die beiden Quellen, auch in ihrer Zusammenarbeit, nicht (s. auch nachher zu 32 10 ff.).

5) Die Begegnung mit Esau 32 4—33 17.

Ein einfaches Überlesen von 32 4—24 zeigt die Unmöglichkeit ein klares Bild der vorbereitenden Aktionen Jakobs zu gewinnen. Nachdem Jakob sich für die Begegnung

durch Teilung der Mannschaft und der Herden in zwei Abteilungen gerüstet hat (v. 8f.), tritt die Nacht ein (v. 14^a). Jakob trifft dann aber noch einmal umfassende Vorbereitungen v. 14^b–21: er arrangiert einen Zug von fünf in grösseren Abständen sich bewegendes Herden und lässt diese als Geschenk an Esau noch abgehen, hierauf wird es noch einmal Nacht v. 22. V. 8 10 14^a und 14^b–22 sind Parallelen. Wie 33 8 zeigt, wo Esau nur nach einem einzigen Zug fragt, auf den er gestossen sei, ist Jakob nach dem ersten Bericht entschlossen, den ersten Teil dranzugeben entweder als Beute für den feindlichen, oder als Geschenk für den versöhnlichen Bruder; von zwei gleich grossen Teilen ist nicht die Rede. Auch der Flussübergang v. 23 f. ist verworren (s. nachher z. St.). Einzelne Anstösse abgerechnet gehört v. 4–14^a J (vgl. שָׁפָחָה v. 6, יְהוָה v. 10, מוֹלָדָתּוֹ ib. wie 31 3, überhaupt die Beziehung von 32 10 auf 31 3), dann v. 14^b–22 E (über v. 21 s. nachher).

4^b Zu שְׂעִיר אֲרָצָה אֵדָם ist שְׂדֵה אֵדָם Dublette, ein Zeichen dafür, dass E, wie natürlich, eine Parallele zu v. 4–7 hatte. Die Übersiedlung Esaus nach Seir-Edom bei JE hat R beseitigt zu Gunsten von P, wonach dieselbe erst nach Jakobs Rückkehr (und Isaaks Tod) erfolgte. Über die Abnormitäten von

וְאִתּוֹ 5 vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 64 h 68 f. 6 עֶבֶד, תְּמוֹר, שׂוֹר שְׁפָחָה sind hier als Kollektivbegriffe verwendet, ib. § 123 b. St. צֵאן l. mit Verss. und heb.

Codd. וְצֵאן vgl. ib. § 154 a N. 1 a. Über וְאִשְׁלָהָה s. ib. § 49 e; über die Auslassung von הוּא nach גַּם 7 ib. § 116 s. Die Boten treffen Esau schon unterwegs in einer zweideutigen Haltung, die Jakob Schlimmes besorgen lässt. 8 Zu וַיֵּצֵר

s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 67 np. Eine Etymologie des Namens Mahanaim, parallel v. 3 (WELLH. Comp. 46, DILLMANN 360), ist hier schwerlich beabsichtigt, bei J ist Jakob in diesem Augenblick von Mahanaim = Mahne weit entfernt. man müsste denn annehmen, dass es auch an dem durch v. 11 bezeichneten Punkt ein Mahanaim gab. LXX ALuc. om. הַגְּמִלִים und haben die Reihenfolge

וְאִתְּ-הַבְּקָר וְאִתְּ-הַצֹּאֵן. 9 St. des neben הַבְּהוּה und הַנְּשָׂאָר unmöglichen הַצֹּהֵה l. mit Sam. הַצֹּהֵה. Der vor Esau sich ängstigende Jakob ist eine andere Figur

als der kecke, frische und zähe Abenteurer von Cap. 29 und 31. Aber davon, dass der Prozess der sittlichen Läuterung 10–13 zur entscheidenden Wendung kommt (DILLMANN 360), kann man auch nicht reden, denn es fällt Jakob in seinem Gebet nicht ein, sein Unrecht einzuräumen, sondern in der Angst vor Esaus Rache bittet er Jahwe um Schutz, dabei sich auf die Verheissungen steifend. Die Demut v. 11^a ist nicht die Demut des reuigen Sünders gegenüber dem heiligen Gott, sondern die Demut des die Unzulänglichkeit des eigenen Könnens fühlenden und für Gottes Güte dankbaren Menschen, gewiss ein schöner Zug, nur ohne unmittelbare Beziehung auf das Verhältnis Jakobs zu Esau. Die hier zum Ausdruck kommende religiöse Stimmung erinnert an 18 23ff. bes. v. 27. 11^a בְּמַקְלֵ עֲבָרָתִי אֶת-הַיַּרְדֵּן הָיָה kann nur einer sagen, der in der Nähe des Jordan steht (יָהּ = ὁδὸς hic) und unter ganz andern Verhältnissen, als er einst über ihn herüberging, wieder hinübergehen will, d. h. J verlegt diesen Vorgang in die Nähe einer Jordanfurt; man hat wohl an die auf Sichem führende Furt Eddamije unterhalb der Einmündung des W. Zerka zu denken (über das Thal von Sukkoth in der Nähe dieser Furt s. u. zu 33 17; vgl. BUHL Pal. 115), womit die oben gegebene Erklärung von 31 23 wohl vereinbar ist: die von der dort bezeichneten Örtlichkeit nach Sichem führende Strasse geht über diese Furt. Zu קָטַן מִן s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 133 c. zu בְּמַקְלֵ ib. § 119 n; zu dem sprichwörtlichen (Hos 10 14 Dtn 22 6) אֵם עַל-בְּנָיִם 12 s. ib. § 119 aa

N. 1, zur Anfügung an ^{b3} ib. § 156 c. 13 unterliegt, da 13^a Wiederholung von v. 10 Schluss ist und 13^b wie 28 13^b 14 über die Situation hinausgreift, dem Verdacht minderer Ursprünglichkeit; da v. 10–13 an v. 9 und 14^a keinen Anschluss hat, so hat man den Eindruck, es sei hier überhaupt die ursprüngliche Erzählung stärker bearbeitet; der Zuweisung an R^{JE} durch CORNILL steht aber die Beziehung auf den Jordan — gegen v. (23) 24 (s. dort) — entgegen.

14^b הָבָה בְּיָדוֹ LXX Pesch. lasen הָבִיא; הָבִיא wird meist mit den Verss., wie 35 4 und anders als 32 17 *in seiner Hand* = *mit ihm* übersetzt (DILLMANN 362, s. GES.-BUHL bei יָד); der Ausdruck könnte auch bedeuten, *was in seine Hand gekommen war*.

Zum Masc.-Suffix von וּבְגֵימָה 16 s. GES.-KAUTZSCH 26 § 135 o, zur Aussprache וְעִירִים ib. § 28 b. Das Motiv des 17f. beschriebenen Aufzugs ist nicht aus v. 8 zu entnehmen. Das Geschenk soll sich auf diese Weise recht stattlich und eindringlich repräsentieren (DILLMANN 362).

18 Zu יִפְגֹּשֶׁךָ vgl. GES.-KAUTZSCH 26 § 60 b, zu שְׂאֵלְךָ § 64 f. לְפָנֶיךָ der jeden Teil befehlige Sklave geht nicht an der Spitze, sondern am Schluss (v. 20).

19 Der zwei- bzw. dreigliederigen Frage in v. 18 entspricht eine zwei- bzw. dreigliederige Antwort: *wem gehörst du an?* Antw.: *deinem Sklaven Jakob*; *wohin gehst du und für wen sind die Tiere da vor dir?* Antw.: *das ist ein Geschenk, abgeschickt (LXX שְׁלָחָה) für meinen Gebieter Esau*.

21 עֵקֶב BALL mit Sam. LXX + בָּא. Den Satz 21^a hält DILLMANN 362 nach v. 18–20 für überflüssig; 21^b greift thatsächlich dahinter auf das Geschenk zurück. אֶכְפֹּר פָּנָיו: da Pesch. mit *فعلهم* nur dem Sinn nach übersetzt, so ist kein Anlass, deswegen mit BALL פָּנָיו in אֶפְיוֹ zu ändern.

Mit כָּפַר פָּנִים vgl. כְּסוּת עֵינַיִם 20 16. Vom Sprachgebrauch des Kultusgesetzes ist für diesen Ausdruck abzusehen. Mit Rücksicht auf die Dublette v. 21^a u. 18–20, sowie auf אֹזְלֵי (aber auch 27 12 bei E, s. m. Hexat. 109) und יֵשׁוּא פָּנָיו (aber auch 22 4 13 bei E, s. ib. 102) hat DILLMANN 362 den Vers J zuweisen wollen. Es ist keine Nötigung dazu da.

22 בְּמַחֲנֶה *im Lager* oder *in Mahne* (s. o. zu v. 3; WELLM. Comp. 46)? Man müsste dann schon, wozu BALL ev. bereit ist, מַחֲנֶה korrigieren, da מַחֲנֶה als Ortsname sonst nicht vorkommt. Aber von Mahanaim-Mahne ist es an den Nahr ez-Zerkā noch weit.

Verbindung zweier Berichte kommt auch 23f. zum Vorschein. Die Worte וַיִּקָּם בְּלַיְלָה הַזֹּאת sind kaum am richtigen Ort: mit Herden reist man auch im Orient nicht bei Nacht, am wenigsten macht man nachts einen Flussübergang mit ihnen. Wenn Jakob sich in der Nacht erhebt, so geschieht es vermutlich um zu beten. Der Flussübergang wird zweimal erzählt (vgl. וַיִּקָּח וַיַּעֲבֹר v. 23 und וַיִּקָּחם וַיַּעֲבֵרם v. 24). Meist wird v. 23 wegen שְׂפָתָיו J, und dann v. 24 E zuerkamit (BALL: 23^b E). הַיַּבֹּקַח ist jedenfalls der Jabbok. Zum Text von v. 24 s. KAUTZSCH. Wenn Jakob von Mahne kommend den Nahr ez-Zerkā überschreitet, so muss das nicht ins Jordantal verlegt werden. Es führen auch über den Mittellauf des Flusses Strassen. Da der nächstgenannte Ort, Pniel, nach Jdc 8 (4f.) 8 (וַיַּעֲלֵ) auf dem Gebirge liegt, so ist bei E an den Mittellauf, bei J ev. (s. u. zu 33 17) an den Unterlauf des Jabbok zu denken.

25–32 gilt als einheitliches Stück und wird meist J, von DILLMANN E zugeschrieben. Für die Zuweisung an J ist entscheidend der nachherige Gebrauch des hier motivierten Namens Israel in dieser Quelle, sowie die gegen die bei E zu bemerkende Wahrung der

Transcendenz Gottes scharf abstechende massive Art der Theophanie. Der Gebrauch von יְהוָה v. 29 steht dem nicht entgegen, da das Wort nicht vom Erzähler gebraucht wird, sondern im Munde „des Mannes.“ Dagegen ist יְהוָה im Munde Jakobs auffallend, wenn man 28 16 19^a vergleicht. Aus der Verwendung des Namens Pniel in 33 10 ist kaum viel zu folgern (s. nachher z. St). Thatsächlich sind Anzeichen dafür vorhanden, dass auch in diesem Abschnitt beide Quellen zum Wort kommen: v. 27^b weiss Jakob, mit wem er es zu thun hat, und wenn er es noch nicht gewusst hätte, so musste es ihm aus der Verfügung des „Mannes“ v. 29 klar werden. Da ist die Frage nach dem Namen v. 30 eigentümlich. Die Verweigerung des Namens seitens des Himmlischen passt in das Schema von E, wo erst von Moses an der Name Jahwe gebraucht wird. Endlich läuft die ganze Erzählung in zwei Etymologien aus: v. 29 wird aus dem Erlebnis der Name Israel abgeleitet, v. 31 der Name Pniel. Eine eigentliche Quellenscheidung und Einsicht in die entsprechende Erzählung von E ist nicht zu erreichen; nur das kann man sagen, v. 27–29 gehöre J, v. 30–32^a E. Über v. 26 s. nachher. Wie DILLMANN 360 hervorhebt, ist dieser Ringkampf eine Parallele zu v. 10–13 (J). Aber diese Verse stehen, wie bemerkt, ziemlich zusammenhangslos, machen auch inhaltlich den Eindruck, als seien sie durch eine jüngere Hand gegangen. Es ist die Möglichkeit offen zu halten, dass eine ausführlichere Erzählung, in welcher Jakob die jetzt v. 10–12 zum Ausdruck kommenden besonderen Anliegen vorbrachte, von R^{JE} auseinander genommen wurde. Dabei wird auch die eigentliche Antwort auf die Bitte um den Segen verloren gegangen sein, denn Umnamungen sind sonst Bestätigungen von Verheissungen, aber selber kein Segen (so DILLMANN 364). Der ursprüngliche Ort dieser Erzählung war dann hinter v. 14^a.

Nächtliche Theophanien 25 kennt auch J (28 13–16). Wenn das זַרְעָךְ בְּקֶרְבְּךָ eine Anspielung auf den Namen בְּקֶרֶב ist (DILLMANN 363), so wird hier E sich geltend machen. 26 Es ist ohnehin ein starker Anthropopathismus, wenn der Himmlische den Jakob im ehrlichen Ringkampf nicht unterkriegt, sondern zur einer List greifen muss wie Odysseus II. XXIII 725–27. Aber man wird sogar fragen müssen, ob nach v. 29 nicht eher vorauszusetzen ist, dass in der ursprünglichen Überlieferung Jakob mit dem weniger ehrlichen Mittel den Gegner kampfunfähig machte; es würde zur Überlistung Esau's passen, auch v. 27^a ist unter dieser Voraussetzung verständlicher; vgl. auch Hos 12 4 5. 26^b sagt eigentlich, dass die Verrenkung bei Jakob während des Ringens von selbst eintrat ohne Zuthun des Gegners (KAUTZSCH-SOCIUS Anm. 159). Es wird da nicht sowohl eine abweichende Nüancierung, sondern, da ein Ringkampf mit Gott E kaum zuzutrauen ist, vielmehr die Umbiegung der ursprünglichen Überlieferung vom Ringkampf zum Vorschein kommen. 28 Zu יְהוָה s. GES.-KAUTZSCH 26 § 60f. Es ist eine sehr weit zurückliegende Vorstellung von Gott, wenn dieser wie ein Nachtgespenst vor der Morgenröte weichen muss. 29 In dem Namen $\text{אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ *El streitet* (DILLMANN 364, E. MEYER ZATW VI 3) sucht ROBERTSON SMITH den Namen יְהוָה . Aus JE hat R vor 35 10 (Umnamung bei P) den Namen getilgt. Erst am Segnen des den Namen verweigernden Gegners erkennt im jetzigen Text Jakob, wen er vor sich hat, und nennt darum den Ort (über מְקוֹם s. o. zu 12 6) 31 פְּנֵי אֱלֹהֵי . Über die Lage von פְּנֵי אֱלֹהֵי , das nur v. 31 der Etymologie zulieb פְּנֵי אֱלֹהֵי heisst, ist nichts bekannt, als dass der Ort vom Jordan weiter entfernt und höher in den Bergen lag als Sukkoth (BUHL Pal. 260).

DILLMANN 364 findet im Ringkampf Jakobs den Schluss seiner Läuterungen: er ringe Gott die Vergebung der auf ihm lastenden Schuld ab. Die Erzählung bietet dafür keinen

Anhaltspunkt. Wenn Hos 12 3–5 von der Überlieferung eine derartige Nutzenanwendung macht, so beweist das für den ursprünglichen Sinn nichts; dass Hos die Sage frei verwendet, ergibt sich übrigens schon daraus, dass er den Kampf Jakobs mit der Gotteserscheinung gleich der Überlistung Esaus als Verschuldung Jakobs ansieht.

33 wird aus dem Vorfall eine Bestimmung über das Koschere abgeleitet, in sehr gezwungener Weise. Die Bestimmung findet sich im AT sonst nicht; die Gewohnheit ist in der Mischna bezeugt. In den Geist der Erzählung von JE passt die Folgerung sehr schlecht. Der Vers ist Glosse. Über גִּיד הַנְּשָׂה = nervus ischiaticus s. GES.-BUHL נְשָׂה.

33 1–17, das Zusammentreffen mit Esau, gehört in der Hauptsache J: vgl. (DILLMANN 360) שָׁפְחוֹת v. 1 f. 6, רֹגַי לְקִרְאָת פ' v. 4, הָיָה v. 1 wie 32 8 s. m. Hexat. 98, מִצָּא הוּן בְּעֵינַי פ' v. 8 10 s. ib. 97; v. 1 nimmt auf die 400 Mann Esaus Bezug 32 7; v. 8 fragt Esau nach der Bedeutung des מַחֲנֶה, worauf er gestossen sei, was die Anordnung nach J 32 8 f. voraussetzt. Doch sind Elemente von E eingesprengt. In v. 4 ist nicht nur die Reihenfolge, dass Esau den Jakob erst umarmt und ihm dann um den Hals fällt, merkwürdig (DILLMANN 366), sondern J konstruiert 29 13 הֶבֶן mit ל, nicht wie hier mit Acc. und braucht von נֶשֶׁק das Pi'el mit ל, nicht das Kal mit Acc. (vgl. WELLM. Comp. 47, freilich mit anderen Folgerungen für die Quellenscheidung, m. Hexat. 107). Der Satz 5^b redet nur von den Kindern, nicht auch von den Weibern wie 5^a, s. KAUTZSCH-SOCIN Anm. 160. Warum BALL v. 8f. an E weist, ist nicht deutlich. Eine Doublette zu v. 10 ist 11^a, wegen der Wendung *das Begrüßungsgeschenk das dir überbracht worden ist* mit der Frage 8^a unvereinbar, auch wegen אֱלֹהִים E zuzuweisen. Auch das Spiel mit dem Namen Pniel samt אֱלֹהִים v. 10 wird eine Spur von E sein, trotz בִּי עֲלִיבֵן, das freilich 18 5 19 8 38 26 Num 10 31 bei J steht, aber Num 14 13 wahrscheinlich doch auch in E vorkommt. Ob v. 12–17 J oder E gehört, hängt an der Frage, was Sukkoth v. 17 ist.

Die Aufstellung der Weiber und Kinder 1 f. hat die Anordnung 32 8 f. zur Voraussetzung (DILLMANN 365). BALL's Änderung von ראשונה in ראשונים ist unnötig, dagegen ist אֲחֵרִים 1) in anderer Bedeutung als אֲחֵרִים 2) auffallend. Nach LXX Pesch. ist statt אֲחֵרִים 1) wahrscheinlich zu lesen אֲחֵרִים; über das Genus von אֲחֵרִים bzw. אֲחֵרִים s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 146 d Anm. 1. Zum Begrüßungszeremoniell (s. BENZINGER 171 f.) vergleicht NESTLE Marg. 11 die Einleitungsformel der El-Amarna-Briefe.

Zu וַיִּבְכוּ 4 s. o. 29 11. BALL will st. des Pluralis den Singular (aber dann וַיִּבְכֶּה, nicht וַיִּבְכָּה) lesen, weil vorher und nachher Singular steht; aber LXX hat nach וַיִּבְכוּ noch שָׁנִיָּהם gelesen. Zu הָנָן mit doppeltem Acc. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 ff.

6 Das Fem. וְהִשְׁתַּחֲוִּיתִי gegenüber den Masculinformen in v. 7 und 2 erklärt sich daraus, dass die Mägde durch הָנָה das beherrschende Subjekt sind. Über 8^b s. o. zu 32 4 ff.

10^b giebt doch keine Erklärung des Namens Pniel, sondern setzt ihn voraus und spielt mit ihm.

11 בְּרָכָה *Begrüßungsgeschenk* wie I Sam 25 27 30 26 (DILLMANN 366). Über die Form הִבְרַאת s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 74 g. Die Höflichkeit des Ablehnens und Zuredens wie in Cap. 23.

13 עָלַי von BALL als Dittographie ausgeworfen; über עַל zur Bezeichnung der auf jemand liegenden Aufgabe oder Sorge s. GES.-BUHL עַל 1 a γ. Für וַדְּבַקְתִּים 1. וַדְּבַקְתִּים (s. KAUTZSCH); über irrealen Bedingungssatz mit Perf. consec. im Vordersatz und Nachsatz s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 e.

Für הַצֵּאת 2) l. BALL nach LXX τὰ ἀτὰρ ἡγεῖνη. **14** לְרֵגֶל 30 30 (J) *hinter*, hier *nach der Gangart*. הַמְּלֹאכָה

Eigentum, hier speciell Viehbesitz, hat auch das elohistische Bundesbuch Ex 22 7 10.

Die Ausdrucksweise ist gegenüber dem sonstigen leichten Fluss des Dialogs bei J schwerfällig. Der Frage, ob hierin nicht E zu spüren ist, kommt entgegen, dass der Gedanke eines Besuchs in Seir v. 14^b nachher als garnicht aufgetaucht behandelt wird. Endlich, der Gedanke eines gemeinsamen Weitemarsches nach Süden ist dann verständlich, wenn Jakob in der Richtung von Norden nach Süden sich bewegt; das ist der Fall, wenn das Zusammentreffen nach Pniel auf den ostjordanischen Bergen beim Mittellauf des Jabbok verlegt wird, nicht aber, wenn Jakob — nach J — schon am Jordan stand, also bereits die Richtung nach dem Westjordanland eingeschlagen hatte. Von da aus sind die Verse 12–14 Ezuzuweisen; sprachliche Zeichen für J sind ohnehin keine vorhanden. V. 15 könnte eine Parallele aus J sein, wonach Esau sich dann auf das Angebot einer Schutztruppe beschränkt hätte (vgl. הָיָיַנָהּ wie 30 38 43 9 47 2; auch מָצָא תָן). V. 16 passt in beide Berichte.

Wenn das v. 17 genannte Sukkoth das von Jde 8 5 (= Tell dèr 'alla am Jabbok? BUHL Pal. 260) ist, so führt v. 17^a auf denselben Punkt zu, an dem Jakob sich nach J 32 11 längst befindet. Ein westjordanisches Sukkoth, an das Jakob vom Jordan aus käme, ist ganz unsicher (BUHL Pal. 206). Das 15 km südlich von Bethsean gelegene Ain es-Sakut ist für diesen Zusammenhang jedenfalls zu weit im Norden. BUHL Pal. 115 hält das Ps 60 8 108 8 neben Sichern genannte סְבוֹת עֵמֶק סְבוֹת für *das Jordanthal bei Sukkoth* bzw. bei der Furt ed-Damije. In v. 17^b deutet בֵּית בְּנֵה אֱהֶל נָטָה in v. 19 (E), wohl auch בְּנֵה-עַל-יָן auf J (DILLMANN 367). Es wäre denkbar, dass 17^a E, ^ab J gehört; eine Fuge könnte in dem Fehlen von שָׁם nach וַיֵּבֶן gefunden werden (von LXX aber gelesen und darnach von BALL ergänzt). Wenn v. 17 J gehört, so ist sein ursprünglicher Platz vor 32 4: Jakob baut unterwegs an einem Punkt ein Haus und Hütten für das Vieh und verhandelt von hier aus mit Esau 32 4–7. Vielleicht liess J den Jakob dann zwischen das erste und zweite Lager einen Fluss legen, dann hätte auch J das Überschreiten einer Jabbokfurt, nur an anderer Stelle als E (s. o. zu 32 23f.), gehabt.

Der Edelmut, den Esau gegen Jakob zeigt, und die zweifelhafte Rolle, die der israelitische Held gegenüber seinem Bruder spielt, ist einer der deutlichsten Beweise dafür, dass die Sagen an Heiligtümern überliefert worden sind, die von beiden Völkern, Israeliten und Edomitern, besucht wurden und deren Priesterschaften sich für beide ein lebendiges Gefühl bewahrten, auch für den unterliegenden älteren Bruder (STADE. ZATW 1881, 348). zugleich aber ist die Festhaltung dieses Zugs der Sage bei den israelitischen Erzählern ein Beweis für deren Treue bei der Wiedergabe des ihnen vorliegenden Materials.

6) Jakob in Kanaan 33 18–20 34 35 1–8 16–22.

33 18–20: von Sukkoth aus kommt Jakob nach Sichern.

Über den Anteil von P an v. 18 s. o. Ob v. 18^b J (DILLMANN 370f.) oder, wie meist angenommen wird, E gehört, hängt ev. daran, ob in v. 18^a neben P noch J oder E zu spüren ist (s. o. l. c.); DILLMANN verweist für וַיֵּתֶן auf die Parallele 26 17 J, אֶת-רִפְנֵי hat J auch 19 13. Dagegen v. 19 gehört ohne die Glosse אֲבִי שָׁכַם (Pesch. om. אֶהֱלֹו שָׁם אֱהֶלֹו) E, wenn v. 17 J gehört, schon wegen des Ausdrucks אֱהֶל נָטָה: ein sachlich begründeter Wechsel des Ausdrucks ist das nicht, weil es sich hier ja noch vielmehr um die Absicht längeren Verweilens handelt, wie der Ankauf des Grundstücks zeigt. Auch die Bestimmung des Preises nach der vermutlich archaischen קִשְׁטָה sieht am ehesten E gleich (s. m. Hexat. 193 f. 203 f.); auch nimmt Jos 24 32 auf den Vers Bezug. Mit v. 19 gehört auch v. 20 E.

19 Was קִשְׁטָה (BALL קִשְׁטָה nach dem arab. Stamm קִשְׁט) ist, weiss man nicht (s. BENZINGER 190 Anm. 2). Nach den Verss. bedeutet es nicht ein Geld, sondern heisst *Schaf, Lamm*. Über das Verhältnis der ganzen Notiz zu 48 22 s. dort. Der Erwerb von Grund und Boden in Kanaan wird ähnlich zu beurteilen sein, wie bei P Cap. 23: es soll damit ein Anrecht der aus Ägypten einwandernden Israeliten auf das Land geschaffen werden (DILLMANN 371). In 20 fällt מִזְבֵּחַ . . . וַיִּצַב auf; man sagt sonst בְּנֵה מִזְבֵּחַ 35 7 und הָעֵיב מִצְבָּה. Mit

KAUTZSCH-SOCIN nimmt BALL an, dass beides dagestanden sei und dass der Anstoss an der Masseba die Auslassung von מַצְבָּה וַיִּבֶן nach שָׁם veranlasst habe. Es ist auch ein anderer Hergang denkbar. Als Gott kann eine Masseba benannt werden, nicht aber ein Altar; wenn aber eine Masseba ein Gott heisst, so kommt dabei das Heidnische der Masseba unverhüllt zum Ausdruck; um dem zu begegnen wird an Stelle von מַצְבָּה das unverfänglichere מִזְבֵּחַ eingesetzt und ursprüngliches לָהּ in לִי geändert worden sein. אֱלֹ ist hier und 46 3 eigentlich als Gottesname gebraucht. Der Name יִשְׂרָאֵל überrascht bei E, aber an Rückbeziehung auf 32 29 mit der Konsequenz der Zuweisung dieser Umnamung an E (DILLMANN 360 371) wird nicht zu denken sein, E scheint eher den Namen Israel an Sichem und die Erlebnisse Jakobs an diesem Ort angeknüpft zu haben (vgl. Cap. 34 und 35 5; von WELLM. Comp. 316 angedeutet mit der von ihm angenommenen Vorbeziehung von 33 18–20 auf Cap. 34?)

Cap. 34: Die Verwicklungen mit Sichem wegen der Dina.

Das Kapitel bietet ein sehr schwieriges kritisches Problem. Die Thatsache der Komposition aus zwei Parallelberichten springt in die Augen: vgl. z. B. v. 4 6 8–10, wo Hamor der Vater Sichems verhandelt, gegen v. 11 f., wo Sichem selbst seine Sache führt, oder Einzelheiten wie נָעֲרָה v. 3 12 gegen וַיִּלְדָּה v. 4, $\text{וַיִּתְרַבֵּק נָפְשׁוֹ}$ v. 3 gegen הִשְׁקָה נָפְשׁוֹ v. 8. Bei v. 27–29, wo die Söhne Jakobs losschlagen, nachdem Simeon und Levi mit Dina abgezogen sind, könnte man sich zur Not damit ausreden, dass Simeon und Levi den Hauptschlag führen, die andern ihn ausnützen, aber v. 30 f. tadelt dann doch nur die beiden. Die Hauptschwierigkeit ist nicht die Analyse des Cap., sondern die Bestimmung der Quellen. Die eine ist anerkanntermassen J. Für die andere hat man wegen des Vorkommens von Ausdrücken, die P eigentümlich sind, wie נָשִׂיא v. 2, נֹאחֵז v. 10, $\text{הַמּוֹל לָכֶם כְּלִיזָר}$ v. 15 22, כְּלִיזָר v. 24, קָנָן v. 23, an diese Quelle gedacht (so nach DILLMANN 368–70). Aber P hat eine so schmutzige, die Patriarchen ins bedenklichste Licht stellende Geschichte sicher nicht erzählt. Mit Rücksicht auf beides hat KUENEN ThT 1880, 257 ff. und hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 312 einen umfassenden Eingriff der nach der Schlussredaktion (JED + P) fortgehenden Diaskeuase angenommen. Aber es ist beispieldios und schwer vorstellbar, dass ein späterer Diaskeuast es gewagt haben sollte, auf Kosten des gegebenen Textes — denn die Parallele ist wesentlich verkürzt — seine Zusätze zu machen. Ausserdem ist auch die andere Relation unvollständig: es fehlt der Schluss. Man hat also bei der Verbindung zweier Relationen zu bleiben. Da ist die Annahme möglich: es ist auch hier J und E zusammengearbeitet und JE von einer Hand aus der Schule P überarbeitet worden. Den Anlass zur Überarbeitung bot die Rolle, welche die Beschneidung in der Geschichte spielt, sowie die hier gestreifte, das nachexilische Zeitalter stark umtreibende Frage des Kommunioms mit Heiden. Neben J in diesem Cap. E zu suchen, war WELLM. Comp. 49 durch 35 5 48 22 und die Beobachtung bestimmt worden, dass ohne eine solche Geschichte bei E zwischen 33 20 und 35 1 eine sehr deutliche Lücke vorhanden ist. In der von WELLM. gebahnten Richtung hat dann CORNILL ZATW 1891 1–15 in minutiöser sprachlicher Analyse des Cap. eine grosse Anzahl von Indicien für E aufgewiesen. Die Schwierigkeit oder Unlösbarkeit der Frage, wie bei E hier (ob bloss hier s. nachher) mit einem Mal die Beschneidung hereinkommt, reicht nicht aus, E auszuschliessen; auch bei J ist die Beschneidung mit einem Mal eben da (Ex 4 24 ff.). Wenn P vorher die Einführung der Beschneidung als des hochheiligen Bundeszeichens berichtet, so ist das Vorkommen der Beschneidung in diesem Cap. kein Hinweis auf P; im Gegenteil: es hat seine Bedenken, es dieser Quelle zuzutrauen, dass nach ihr die Patriarchen mittelst des hochheiligen Bundeszeichens eine Niederträchtigkeit verüben. Gegen P spricht auch die Kleinigkeit des Vorkommens von נָז v. 8 9, was P auch Cap 23 nicht verwendet.

Das Cap. ist nach den Nachweisen von WELLM. und CORNILL in folgender Weise zu zerlegen:

1 Zu den Personalien der Dina vgl. die Analogie 24 24 bei J und die noch genauere 21 9 bei E; רָאָה קָ steht weder 44 34 Num 11 15 (J) noch Gen 21 9 (E) in derselben Bedeutung, auch nicht ganz wie Jdc 16 24 worauf DILLMANN 371 verweist, am ehesten wie Cnt 6 11 (DILLMANN); בְּנוֹת הָאֲרָץ steht 27 46 bei R; CORNILL verweist auf אֲנָשֵׁי הָעִיר bei J 24 13. Der Vers kann gleich gut J und E gehören; ein Zeichen für P fehlt.

2 הָתִי hält CORNILL 3 für alt (bei E trotz 48 22 möglich); ein von P abhängiger Diaskeuast hätte הָתִי (vgl. 26 34 27 46) geschrieben; zu וַיִּקַּח אֶתָּה kann 12 15 (26 10) J und 20 2 E verglichen werden, לָקַח steht v. 4 und 17 anders; אֶתָּה וַיִּשְׁכַּב אִתָּה gehört nicht J, wo mit שָׁכַב durch אֶתָּה Substantiva, Pronomina durch עַם verbunden werden (19 30 34 26 10 35 22 und 19 32 33 34 35 30 15 16 39 7 12 14): BALL's Korrektur אֶתָּה lehnt STRACK mit Verweisung auf II Sam 13 14 (Dtn 28 30 קֶרֶב) ab. Der Überarbeitung gehört נָשִׂיא הָאֲרָץ (s. m. Hexat. 345), sonst also 2^a JE, in 2^b וַיִּשְׁכַּב אִתָּה E.

3 וַיִּתְרַבֵּק wie 2 24 19 19 J, bei E 31 23 anders; וַיִּנְאָהָּ wie 24 67 29 32 J (setzt sachlich voraus, dass er sie bei sich behält?); וַיִּרְבֵּר עַל-לֵב im Pentat. nur noch 50 21 bei E. Dann also ^{ab}a J, ^bβ E, dabei aber הַנְּעָרָה 2) unter Einfluss von הַנְּעָרָה 1) korrigiert, wie 37 21 unter Einfluss von v. 22 Ruben st. Juda.

4 הַיְלָדָה im Pentat. ἕπ. λεγ., aber יָלַד bei E häufig (s. m. Hexat. 184f.). Der Vers schliesst an v. 3^b an: er tröstet das Mädchen natürlich durch das Heiratsversprechen und trifft gleich Anstalt dieses auszuführen.

5 וַיִּשְׁמַע ist P geläufig; וַיִּבְתֹּו—בֵּי gehört der Überarbeitung. für J, wohin der Vers wegen des Zusammenhangs mit v. 7 gehört, genügt שָׁמַע וַיִּשְׁמַע vgl. v. 7 35 22; הַחֲרִישׁ hat J Ex 14 14 (24 21 wahrscheinlich Glosse).

6 gehört zu v. 4; da Jakob nachher in den Verhandlungen bei E v. 8 13 ganz zurücktritt, so ist er hier von R^{JE} mit Rücksicht auf v. 5 für die Söhne eingesetzt.

7 וַיִּתְעַצְבוּ: Worte vom St. עֵצָב hat im Hexat. nur J (s. m. Hexat. 103); zu וַיִּחַר לִבָּם מְאֹד vgl. 4 5 Num 16 15; 7^b wo der Erzähler aus der Rolle fällt, könnte Zusatz sein.

8 setzt v. 4–6 voraus; אָהָם ist wegen des Folgenden zu belassen; הַשָּׂקָה, gegen וַיִּתְרַבֵּק v. 3, steht im Pentat. nur noch Dtn 21 11 7 7 10 15; eine wörtliche Parallele hat 9 in Dtn 7 3, beim Verhältnis von E und D auch ein Präjudiz für die Herkunft der Verse.

9 setzt v. 9 fort; zu תִּהְיֶה לְפָנֶיכֶם ist nicht nur 20 15 E, sondern auch 13 9 J zu vergleichen; וַיִּסְתַּרְוּ wie 42 34 E (P hat סָתַר 23 16 in ganz anderem Sinn); בָּהּ וַיִּהְיֶה אֶחָדָה gehört, da נֶאֱחָז sonst nur bei P vorkommt (vgl. m. Hexat. 340), der Überarbeitung.

11f. ist Parallele zu v. 4 6 8–10 also J; vgl. m. Hexat. v. 11, נְעָרָה v. 12; bei J wird mit dem Vater und allen Söhnen verhandelt.

Aus 13 ist Satz ^b (טָמֵא) als nachträgliche diaskeuastische Rechtfertigung des בְּמִרְמָה auszuschneiden; בְּמִרְמָה hat J 27 35; dann sind die trügerisch antwortenden nur Simeon und Levi, die LXX, freilich post festum, v. 14 nennt; 13^a ist dann kombinierter Text; J wird geschrieben haben und es antworteten Simeon und Levi, die Brüder der Dina, dem Sichem hinterlistig, E und es redeten (das rudimentäre וַיִּתְרַבֵּק 13^a Schl., nach BALL freilich eine Textverderbnis aus ursprünglichem מִרְמָה בְּרַבְרֵי מִרְמָה wie Ex 5 9 Ps 35 20) die Söhne Jakobs mit Hamor beide fortfahrend וַיִּאֲמְרוּ אֵלָיו (vgl. v. 14).

14 אֲלֵיהֶם selbstverständlich von R^{JE} st. des bei J und E je auf einen andern sich beziehenden אֵלָיו; אִישׁ אֲשֶׁר לוֹ עֶרְלָה ist jedenfalls nicht Rede-weise von P; der Vers, sachlich und formell für J möglich, gehört wegen des Zusammenhangs mit v. 15 E.

15 אָף kommt nicht nur bei P, sondern auch bei J 18 32 26 9 29 14 44 28 Num 14 9 und E Gen 20 12 27 13 30 Num 12 2 22 20 vor; בּוֹאָה hat Gen 42 15 33 E; נִיפָה von אִוֵּת im Hexat. nur hier und v. 22 f.; ^bβ hat Terminologie von P, gehört also der Überarbeitung.

16 wie v. 9 10^a. 17 וַיִּשְׁמַע אֶת-אֵלֵיהֶם ist für keine Quelle charakteristisch: P 23 16 Ex 7 13 22 8 15 9 12 11 9 16 20, J Gen (16 11) 39 10 49 2, E (21 17) 30 17 22.

18 וַיִּשְׁמַע... וַיִּיטְבוּ hat 41 37 45 16 E; 18^b gehört R^{JE} (CORNILL): Sichem hat ja bei der Frage der Annahme der gestellten Bedingung auch eine Stimme, das Zusammenwirken beider v. 20 findet CORNILL sachgemäss, aber עִיר v. 24 beweist, dass nur Hamor weiter verhandelt.

19 gehört zu v. 11f., wo Sichem selbst verhandelt, also J. In 20 ist עִירָם, nach Ausweis von v. 24, Zusatz von R^{JE} (vgl. 18^b); der Vers setzt 18^a fort, gehört also E, ebenso dann weiter 21–24 mit Spuren der jungen Bearbeitung; an der redseligen Breite Hamors hat vielleicht R^{JE} Anteil; שָׁלְמִים v. 21 anders als שָׁלַם 15 16, sachlich mit בְּנֵיָם in Cap. 42 zusammentreffend; וַיִּקְתְּרוּ wie 10^b; zu 21^a vgl. 10^b; 21^b wie v. 9 16^a, 22^a wie 15^a, 22^a wie 10^a 16^b, 22^a wie 16^b; 22^b wie 15^b mit term. techn. nach P;

קָנָן in v. 23 gehört dem Überarbeiter, zu הָלֹא לָנוּ הֵם vergl. CORNILL הוּא לָנוּ 31 16 bei E, 23^b wiederholt 22^a; zu שָׁמַע אֶל־ v. 24 s. v. 17; קְלִי־צִי שֶׁר עִירוֹ ähnlich wie 23 10 18, aber P sagt בָּצֵי, קְלִי־זָר, auch I Reg 11 15 (vgl. Ex 23 7 34 23) in altem Text, kann E gehören, dem Geschmack der Schule P entspricht die Wiederholung von וְגִי קְלִי־צִי בָּ. 25 כְּבָבִים: Ex 3 7, wesentlich Text von E, hat כְּבָבִים.

In 25—29 sind beide Berichte kombiniert (vgl. WELLM. Comp. 48) und zwar stammt aus E 25^a bis כְּבָבִים, dann אִישׁ חָרָב ... בְּנֵי יַעֲקֹב ... וַיִּקְחוּ, hierauf 25^{aγ} und wohl 27^{a(α)}β 28 29^a; J gehört 25^{aβ} (ohne יַעֲקֹב בְּנֵי שָׁנִי R^{JE} שָׁנִי 25^{aγ} (wohl ohne בָּטָח 26 (aber doch ohne וְ אֶת־חָמֹר וּ בְנוֹ s. z. v. 19). Der Diaskeuase weist CORNILL 27^b zu; 27^{aα} hat seine jetzige Form jedenfalls von R^{JE} (vgl. יַעֲקֹב בְּנֵי יַעֲקֹב, sodann בָּא עַל anders als v. 25); vielleicht sind die חָלָלִים das ursprüngliche jetzt fehlende Objekt zu וַיִּבְאוּ gewesen, oder aber, da wegen 49 5 offen zu halten ist, dass J mehr als bloss die Ermordung Sichems erzählte, ist aus 27^a vielleicht zu schliessen, dass J von Schändung der Leichen berichtete (über die Sitte s. HbA 888). Hervorzuheben ist, dass in diesen Versen die Worte קָנָן und רָכַשׁ fehlen, die P sich schwerlich hätte entgehen lassen. V. 29^b redet von einem einzelnen Haus, dem Sichems natürlich, gehört also J, es war zweifelsohne in dieser Quelle von der Plünderung des Hauses die Rede. In 30 f. handeln Simeon und Levi (auch 31^b), vgl. auch כְּנַעֲנִי und, gegenüber הָיִי v. 2, בָּרִי.

Es gehört also E (mit J 1 2^a bis הַחַיִּי) in 2^b הַחַיִּי אֶתְּךָ 3^{bβ} 4 6 8* 10^{bβ} 13^{a**} 14* 15^{aα} [+ Ersatz für b^β] 16 17 18^a 20-24 (mit Diaskeuast-Einsätzen) 25^{**} 27^{a(α)}β 28 29, eine lückenlose Erzählung, nur ein Urteil Jakobs über die That seiner Söhne fehlt (doch s. z. 35 1). Für J bleibt (mit E 1 2^a bis הַחַיִּי) 2^b (ohne הַחַיִּי אֶתְּךָ) 3^{aα} 5^{azγ} 7^{a(β)} 11 12 13^{a**} 19 25^{**} 26* 29^b-31. J ist lückenhaft erhalten: was Simeon und Levi verübt haben, was der von Sichem zu leistende môhar war, ist nicht ersichtlich. Dass auch bei J dem Sichem die Beschneidung auferlegt wurde, nimmt WELLM. Comp. 318 (gegen S. 49) an mit Verweis auf die Beschneidung des Bräutigams vor der Hochzeit (Ex 4 24-26; s. o. zu Cap. 17). CORNILL 12 glaubt, dass Ex 4 25 Jos 5 2-9 bei J die Voraussetzung der Beschneidung bei den Patriarchen ausschliesse, und vermutet auf Grund von 37 12 ff., wo Sichem wieder Weideplatz der Söhne Jakobs ist, dass der dem Sichem auferlegte môhar ein Grundbesitz bei Sichem sei; die Hinterlist v. 13 bestände dann darin, dass Simeon und Levi durch Eingehen auf die Verhandlung sich den Anschein geben, als verzichten sie auf Rache. Indessen, da Sichem v. 12 מָהָר und מִתָּן anbietet, könnte man auch daran denken, dass beides, die Beschneidung und, wegen 37 12 ff., Grundbesitz verlangt wurde. Der von CORNILL auf Ex 4 25 und Jos 5 2-9 aufgebaute Schluss ist gewagt; ebensogut könnte man auf Grund von Jos 5 2-9 auch Ex 4 25 J aberkennen.

Der bemerkenswerteste Unterschied zwischen J und E ist nicht etwa, dass J eine Familiengeschichte, E eine Aktion des Volks erzählt — beide Relationen bleiben im Rahmen der Familiengeschichte und geben in dieser Form vermutlich dieselbe geschichtliche Erinnerung wieder —, sondern dass bei J der Handel mit Sichem nur zwei Stämme, bei E Gesamtisrael, trotz der Nichtbeteiligung Jakobs (s. z. 35 1), angeht. Das hat seine Parallele in der Erzählung der Eroberung des Landes. Endlich sei hervorgehoben, dass die aus der Schule von P stammende Überarbeitung nicht etwa nur E, sondern den bereits vereinigten Text betroffen hat. Die meisten Zusätze sind freilich an die Bestandteile aus E angehängt (so 10^{bγ} 15^{bβ}, dann in 22^b 23 24^b 27), natürlich im Zusammenhang damit, dass gerade die der Bearbeitung am meisten ausgesetzte Beschneidungsgeschichte aus E mitgeteilt ist; aber sie finden sich auch im kombinierten Text (v. 1 13^b) und in Elementen aus J (v. 5 wie 13^b und 27^b).

1 Wie die Mannbarkeit der Dina chronologisch sich in JE einfügt, muss auf sich beruhen. 11 מָהָר und מִתָּן unterschieden wie 24 53. 15 זָר וְ

BALL nach v. 22 + בָּאֲשֶׁר אֶנְחֵנוּ נִמְלִים. 19 נִכְבַּד מִבֵּית אָבִיו erklärt zugleich, warum v. 11 f. Sichem selbst für sich wirbt (vgl. dazu BENZINGER 140): er ist das Haupt der Familie, der Vater lebt nicht mehr; eben darum kann auch v. 26 וְ אֶת־חָמֹר und בְּנוֹ nicht J gehören. Sachlich heisst diese Bemerkung, dass er die

Erfüllung der von ihm gewährten Bedingung in seinem Haus ohne Schwierigkeit durchsetzte. **24** Über **כַּל-יְצִיאֵי שַׁעַר** s. o. zu 23 10. **25** Bei J übernehmen die Rache für Dina zwei der vollbürtigen Brüder. Die Nennung von Simeon und Levi hat zweifellos geschichtlichen Hintergrund (vgl. 49 5-7).

31 Zum Imperf. **יַעֲשֶׂה** vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 t.

Für den Charakter der Erzählung ist Jakobs Tadel v. 30 sehr bezeichnend: er rügt — anders als 49 6 f. — nicht das Unsittliche des heimtückischen Verrats, sondern nur, dass dadurch er und sein Haus in Gefahr kommt. In der trotzigen Antwort der beiden Brüder lässt der Erzähler sehr entschieden die nationale Befriedigung über den Eifer der Brüder um die Ehre Israels anklängen.

Aus E ist ein Urteil Jakobs über die That seiner Söhne nicht mitgeteilt. Nach 48 22 war Jakob selbst daran beteiligt; das hat die vorliegende Relation ganz abgestreift (s. 35 1). Es kommt hier zum Vorschein, dass auch E verschiedene Schichten der Bearbeitung der Sage enthält.

Der ethnologische Sinn der Erzählung kann nur sein, dass bei der Verschmelzung israelitischer und kanaanitische Volkselemente eine israelitische Minorität in Gefahr kam, von Sichern aufgesogen zu werden, und dass die Stämme Simeon und Levi das durch einen blutigen Handstreich auf die Stadt verhindern wollten (vgl. WELLE. Comp. 353 f., STADE Gesch. Isr. I 147—154). Das fällt in die Zeit der Einwanderung, die „Richterzeit“. Mit den Jdc Cap. 9 erzählten Vorgängen hat es indessen nichts zu thun. Nebenbei zeigt diese Überlieferung auch, wie wenig das spätere offizielle Bild von der Eroberung des Landes den tatsächlichen Vorgängen gerecht wird.

35 1-8 Jakobs Zug von Sichern nach Bethel.

Der Abschnitt gehört, ausgenommen v. 6^a (P), der Quelle E: vgl. **אֶלֶּהִים** v. 1 5 7, **אל** v. 3 7 (wie 33 20), sachlich die Beziehung von v. 1^b auf 28 20-22; zu den **אֶלֶּהִי הַנֶּגֶד** v. 2-4 (wie Jos 24 20 23) vgl. Jos 24 2.

1 Von Sichern bricht Jakob nicht aus Erwägungen auf, wie J sie ihn 34 30 anstellen lässt, sondern auf Grund besonderen göttlichen Befehls. Das setzt voraus, dass Jakob an der übeln That seiner Söhne in Cap. 34 unbeteiligt war (s. o. z. Text von 34 6 8 13). Es wird unter diesen Umständen auch zu fragen sein, ob E den Jakob nur ein Urteil über die That seiner Söhne aussprechen, überhaupt den Jakob darum wissen liess. Das wäre eine stillschweigende Verurteilung der That seitens des Erzählers. Die ursprüngliche Überlieferung auch von E hat es freilich anders gewusst (48 22 vgl. auch 35 5). **בֵּיתֵאל**

LXX εἰς τὸν τόπον B., s. 28 11. **עֵלָה**: Bethel liegt 300 m höher als Sichern.

Über den Befehl des Altarbaus s. o. zu 28 22. **2-4** Die aus dem Ausland mitgebrachten Götter werden entfernt, weil sie auf dem Territorium des Numens von Bethel kein Recht haben, eher dieses reizen könnten. Monotheistisches Denken ist dabei entbehrlich. Mitgebracht haben sie jedenfalls zum Teil Jakobs Weiber (31 19). **אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם** **2** haben LXX Pesch.

מִתוֹכְכֶם. Die Forderung der „levitischen“ Reinheit für Zulassung zum Kultus ist selbstverständlich althergebracht. **3** **הָעֵבֶה אֹתִי** kann einfach

heissen *der mir Bescheid gab* (vgl. 41 16 E). Die Errichtung des Altars ist nicht sowohl Dank für das Orakel, als (^{b7}) Einlösung des Gelübdes 28 20-22 und Abstattung der Dankesschuld für alle bisherige göttliche Hilfe. **4** Auch die **נְזֻמִּים** sind heilige Dinge, Amulette; vgl. damit Jdc 8 24-27, wo Gideon daraus ein Ephod anfertigen lässt. Die heiligen Dinge werden an einem heiligen Ort

vergraben: natürlich, profaniert dürfen sie auch nicht werden, die dahinter

stehenden Numina könnten sich sonst rächen. Die Terebinthe bei Sichem (auch Jos 24 26) will BÜHL Pal. 202f. nicht mit der 12 6 genannten Moreterebinthe identificieren (s. dort). 5^b greift auf Cap. 34 zurück. Dabei nimmt sich **המת אלהים** wie eine authentische Erklärung von **יָצַח** 31 42 53 oder von **יִשְׂרָאֵל** 33 20 aus. Den Vers R zuzuschreiben (KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 312, DILLMANN 376) ist unnötig; er entspricht der Darstellung von E in Cap. 34, wonach die Söhne Jakobs die That ohne dessen Vorwissen begehen. 7 **לְמִקוֹם** das ganze Heiligtum; die Bezeichnung eines Ortes als *Gott von Bethel* ist sonderbar. LXX Pesch. om. אל; BALL l. nach Pesch. לְמִקוֹם הַהוּא. MT könnte auf mechanischer Nachahmung von 33 20 beruhen. WELLM. Comp. 319 hält **וַיְבִן שָׁם מִזְבֵּחַ** (wie 33 22) für eine Korrektur an Stelle des jetzt aus seinem Zusammenhang verdrängten v. 14 (aber ohne **וַיְבִן אֹתוֹ**, was aus v. 12 und 15 eingedrungen sein könnte); den Namen **אֵל בֵּיתֵאל** erhält dann wohl die von Jakob aufgestellte Masseba. Dieser Auskunft steht nur entgegen, dass Jakob eine Masseba an diesem Ort längst aufgestellt hat (28 18; CORNILL ZATW 1891, 19). עֵשָׂו BALL praem. mit LXX Pesch. עֵשָׂו. Eine in diesem Context ganz zusammenhangslose Notiz bietet 8. Der Vers gehört sicher E, da bei J 24 29 die Amme der Rebekka namenlos ist; warum BALL v. 8^b an P weist, ist nicht ersichtlich. Wie die Amme der Rebekka in den Zug Jakobs kommt, ist völlig unverständlich. Die Notiz gehört vielleicht in einen verlorenen Zusammenhang der Geschichte Isaaks und ist der Örtlichkeit zulieb hier untergebracht. Wenn die Palme der Debora Jdc 4 5 mit dem hier genannten Baume identisch ist (vgl. o. z. 12 6), so ist Debora ein Name, der mehr enthält, als die Nebenrolle ahnen lässt, die er in der Patriarchengeschichte spielt (vgl. Jdc 5 7 die Beziehung der Debora als **אִם בְּיִשְׂרָאֵל** und dazu II Sam 20 19). Für die Fixierung des Punktes (südlich von Bethel) giebt es keinen Anhaltspunkt. Mit dem Tod und dem Begräbnis der Debora hat CORNILL ZATW 1891, 15—20 die von WELLM. in v. 7 eingefügte Notiz 14 zusammengebracht. Wegen der Masseba und des Kultus in Bethel gehört diese jedenfalls nicht P oder einer späteren Hand. CORNILL ist überzeugt, dass 14^{a2b2} unmittelbar an v. 8 anschliesst: da das Grab, wenn auch bei Bethel, so doch nicht in Bethel selbst sich befand, so kommt die Errichtung einer Masseba hier mit 28, 18 nicht in Konflikt. CORNILL 19 meint, eben der missverständliche Anstoss an einer zweiten Masseba in Bethel habe den letzten R veranlasst, den Vers an die jetzige Stelle zu bringen und ihn durch **וַיִּצַק עָלֶיהָ שָׁמֶן** und **מִצְבַּת אֶבֶן** ausdrücklich mit der berühmten Masseba in Bethel zu identificieren. Eine Masseba als Grabmal kehrt v. 20 wieder. In diesem Fall ist **נִסְחָה** eine Spende an den Toten, wie sie die Israeliten kannten (Dtn 26 14, sogar noch Tob 4 18 Sir 30 18). WELLM. arab. Heident. 161 f. belegt es als altarabische Anschauung, dass die abgeschiedenen Seelen durstig sind, dass man deshalb Wasser auf ihr Grab schüttet, auf das Grab eines abgeschiedenen Zechers auch den Becher leert. Die Anschauung und der Brauch ist weitverbreitet (bei den Ägyptern s. ERMAN 415; vgl. die Totenopfer der Griechen; von HERODOT VII 43 für die Perser bezeugt; vgl. weiter DE LA SAUSSAYE I 81). Auf den katholischen Friedhöfen werden noch heute den Toten beim Besuch der Gräber Weihwasserspendsen gebracht.

16–22^a Die Fortsetzung des Zugs nach dem Süden, mit dem Ziel Hebron (37 14), die Geburt Benjamins und eine Unthat Rubens.

Der Text ist zusammengesetzt, wie v. 20 ff. der Wechsel von *Jakob* und *Israel* zeigt; v. 16 steht, wie v. 5 וַיִּסַּע וַיֵּץ, v. 21 וַיִּסַּע וַיֵּץ. Mit BALL v. 16–20 an E, 21 22^a an J zu weisen, geht nicht. In v. 16–20 sind zwei Quellen spürbar: 17^a ist Dublette zu 16^b; 17^b greift auf 30 24^b (J) zurück, ist also vielleicht eine Einleitung zur Namengebung nach J. Selbstverständlich haben J und E die Geburt Benjamins erzählt. R^{JE} hat v. 16–20 E zu Grund gelegt (v. 16 20 mit der מַצְרָה), v. 17 ist J, bei v. 18 19 lässt sich nichts sagen. J gehört v. 21 22^a (Israel, vgl. auch 49 4).

¶16 Wie gross eine בְּקֵרַת הָאֶרֶץ ist, weiss man nicht (vgl. Ges.-BUHL בְּקֵרַת, BENZINGER 181). אֶרֶץ הָאֶרֶץ wird sonst überall mit Bethlehem zusammengebracht (Mch 5 1 Rt 1 2; nach letzterer Stelle scheint אֶרֶץ הָאֶרֶץ ein in Bethlehem ansässiges Geschlecht zu sein; vgl. auch I Chr 4 4 und Jos 15 60 bei LXX). In Bethlehem ist das Grab Rahels nach I Sam 10 2 und Jer 31 15 jedenfalls nicht zu suchen, nach letzterer Stelle vielmehr bei Rama, wozu auch die vorliegende Stelle passt, wonach man nicht allzuweit südlich von Bethel suchen darf (vgl. STADE ZATW 1883, 5 f.). Es ist das nächstliegende, in dieser Gegend ein Ephrata zu suchen. An das Joh 11 54 und Jos. bell. Jud. IV 9 9 genannte Ephraim, das aber jedenfalls nicht mit et-Taijibe nō. von Bethel identisch ist, vielmehr nach EUS. 8, nach HIER. 20 Meilen von Jerusalem entfernt war, ist nicht zu denken, da dieses Ephrata schon in vorchristlicher Zeit verschwunden sein muss, wenn der Glossator des AT und Mt 2 18 das Grab der Rahel in die Gegend von Bethlehem verlegen. Die moderne Tradition, die das Grab der Rahel 1 1/2 km nördlich von Bethel zeigt, ist erst seit dem 4. Jahrhundert bekannt (zur Frage vgl. BUHL Pal. 156 159, HbA 1281 f.). Der Annahme von NÖLDEKE und FRZ. DELITZSCH, der auch DILLMANN 379 zuneigt, dass thatsächlich eine alte israelitische Tradition das Grab der Rahel bei Ephrata-Bethlehem in Juda gekannt hat, steht entgegen, dass Rahel, die Mutter Josephs und Benjamins, mit dem Südreich nichts zu thun hat.

18 Wenn hier der Vater bei JE dem Kind den Namen giebt, so bestätigt diese Ausnahme die Regel: er beseitigt den traurigen Namen *Sohn meines Unglücks*, den die sterbende Mutter giebt. Ob der Name בְּנֵימִין *Sohn der rechten*, der bevorzugten (vgl. u. a. 48 13f. 17–19 I Reg 2 19 Ps 45 10 110 1) *Seite* von Haus aus als *Sohn des Glücks* gemeint war (DILLMANN 379; Ges.-BUHL יְמִין I 4), fragt sich. Die naturwüchsige Bedeutung des Namens ist *der Südliche* (STADE Gesch. Jsr. I 161. Ges.-BUHL יְמִין I 3); das ist vom Standpunkt der Rahelstämme aus geredet.

In 19 ist בית להם Glossen, schon weil es erst hier steht; der Erzähler würde schon v. 16 bemerkt haben, dass Ephrata und Bethlehem identisch sind, wenn er das zu thun beabsichtigt hätte (STADE ZATW 1883, 6).

21 מִהַלְצָה *jenseits, von dem Punkt aus weiter*, vom Standpunkt des nach Süden ziehenden ausgesagt, also südlich von מִגְדַּל עֵדֶר. Nach Mch 4 8 hat es doch alle Wahrscheinlichkeit, dass mit Migdal-Eder ein Ort bei oder in Jerusalem gemeint ist. LXX lässt unter der Voraussetzung, dass Ephrata v. 16 = Bethlehem, Migdal-Eder = Jerusalem ist, ganz richtig den Jakob vor der Geburt Benjamins Migdal-Eder sofort nach Bethel passieren, setzt also v. 21 vor v. 16. Die jüngere

Tradition sucht auf Grund der Ansetzung des Rahelgrabes bei Bethlehem auch Migdal-Eder in dieser Gegend.

22 פִּילְגֶשֶׁת setzt DILLMANN 379 auf Rechnung einer Redaktion (vgl. 22 24 25 6 36 12). Die Sünde Rubens ist Ehebruch. DILLMANN 380 und STADE Gesch. Isr. I 151 stimmen darin überein, es werde dem Stamm, der in der Kultur zurückblieb, das Festhalten an der auch bei den heidnischen Arabern nachweisbaren Sitte vorgerückt, dass ein Sohn mit dem Besitz seines Vaters auch dessen Keksweiber übernimmt. Aber diese Sitte ist noch in der Königszeit im Westjordanland in Übung gewesen (vgl. II Sam 16 22 I Reg 2 13–25). Zudem lebt ja Jakob noch. Möglicherweise hat die Unthat Rubens einen ähnlichen Hintergrund wie Cap. 34, nämlich dass etwa der Stamm Ruben den verschollenen Stamm Bilha in widerrechtlicher Weise in seinen Machtbereich zog. Das würde darauf hinweisen, dass es bei der Bildung des Volks auch durch Kämpfe zwischen den israelitischen Stämmen hindurch ging; schwere Verstimmungen zwischen den Stämmen bringt das Deboralied zum Ausdruck. Der jetzige Schluss וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל ist abgebrochen; es muss, ähnlich wie 34 30 31 ein Wort des Tadels nachgefolgt sein.

Die zu JE gehörigen Teile von Cap. 36, insbesondere v. 31–39, sind oben im Zusammenhang des Cap. besprochen worden.

IV. Joseph und seine Brüder.

a) Der Bericht von P.

Als הוֹלְדוֹת יַעֲקֹב (37 2^a 8) gibt P dem bisherigen Schema gemäss die Schicksale der Söhne Jakobs bis zu dessen Tod; der Mittelpunkt ist Joseph. Zu P wird die Notiz gehören, dass Joseph 17 Jahre alt war, als er nach Ägypten kam 37 2^a 2, wohl auch 37 2^b. Sicher aus P ist 41 46^a, die Angabe, dass Joseph im Alter von 30 Jahren vor Pharao stand; zur Schilderung der Thätigkeit Josephs in Ägypten bei P gehört vielleicht 41 36 47f. Dann ist erhalten die Übersiedlung Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten 46 6f. (vgl. רַב־שׁ וְרַב־כֶּשֶׁן, die breite Specificierung in 6^b 7) mit einer daran anschliessenden, aber vielleicht nicht P^s gehörenden Übersicht über den Bestand der Familie Jakobs: 46 8–27. Weiter ist aus P die Ankunft und Ansiedlung in Ägypten (47 5^b 6^a 7–11 . . . 27^b). Auf die chronologische Fixierung der Übersiedlung und die Mitteilung des von Jakob erreichten Alters 47 28 folgt die Adoption der Söhne Josephs durch Jakob 48 3–6, dann Jakobs Abschied von den Söhnen (49 1^a 28^b–32), sein Tod 49 33^a 34^b und sein Begräbnis 50 12f.

37 2^a 2: רָעָה בְּצֵאתָ, bei JE sonst nicht, aber in I Sam nicht bloss 16 11 sondern auch 17 34 (vgl. nachher v. 16 רָעָה ohne Objekt) heisst *hüten bei den Schafen* und giebt für die Quellenscheidung keinen Anhalt. In einer chronologischen Notiz von P ist ein solcher konkreter Zug immerhin auffallend. Datierungen dieser Art giebt ja auch E (vgl. 31 38 41 45 6 50 26), aber die Dublette וְהָיָה גֵּעַר macht es doch wahrscheinlicher, dass die Altersangabe P gehört; BALL hat die Worte גֵּעַר—הָיָה J zugeteilt. Doch hierüber und über 37 2^b s. nachher bei JE. In 41 46^a ist charakteristisch der unnötige und pedantische Zusatz מְצַרִּים מְלֶךְ מִצְרַיִם. Über v. 36 46^b–48 s. nachher bei JE. Zur Frage, ob מְקַבְּלֵם 46 6 Sing. oder Plur. ist, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 93ss, STADE Gr. 351 c (355 b 357 d). 7 Töchter und Enkelinnen: da nachher v. 15 und 17 nur je eine Tochter und Enkelin genannt wird, so giebt das schon ein Präjudiz gegen die Ursprünglich-

keit von v. 8 ff. in P^s, da man gerade in dieser Quelle Geschlossenheit voraussetzen hat.

Die Söhne und Enkel werden 46 8–27 nicht nach dem Alter aufgezählt, sondern nach den Müttern gruppiert. Die Namen finden sich Num 26 (die von Ruben Simeon Levi auch Ex 6 14–25) wieder; Varianten sind nachher angemerkt.

9 הַנּוֹד 4 17 5 18–24 (I Chr 1 3) Name eines Urvaters, 25 4 ein Geschlecht Midians und Enkel Abrahams; פְּלוֹאָ bei LXX Φαλλουθ (Luc. und Num 26 5 Φαλλου, Ex 6 14 Φαλλουζ); הַצִּירוֹן heisst v. 12 ein Enkel von Juda s. dort: בְּרָרִי Jos 7 1 18 ein judäischer Name in der Linie Serach. 10 יְמִינָא, auch Ex

6 15 f., dagegen Num 26 12 I Chr 4 24 נְמוּאָל; אֶהָרִי om. Num 26. LXX Luc. Ανεωθ; st. יָבִין hat I Chr 4 24 יָרִיב; צִהָרִי — Num 26 hat וְרָה, wie das judäische Geschlecht v. 12 — heisst Gen 23 8 25 9 der Vater des Hethiters Ephron: worauf bei שְׂאוּל, ausser dem israelitischen auch ein edomitischer Königsname Gen 36 37, בְּן־הַכְּנַעֲנִית, ist nicht bekannt. Von Einmischung kanaanitischen Bluts in die Familie Jakobs zu berichten, sieht P^s nicht gleich, sondern eher einer weniger sorgfältigen sekundären Hand. 12: Da Er und Onan

auch Num 26 genannt werden, so ist nicht anzunehmen, dass 12^b redaktioneller Einsatz sei (DILLMANN 436), sondern eben, dass die Aufgabe, die nach Ägypten ziehenden Seelen aufzuzählen, ausser Acht gelassen ist. Der Name הַצִּירוֹן, Jos 15 25 eine Stadt in Juda, bedeutet nach STADE Gésch. Isr. 159 *die in Kraalen wohnenden* d. h. die Nomaden (vgl. nachher zu Cap. 38 Schl.); הַמוֹל (I Chr 4 26 hat unter Simeon einen נְמוּאָל, so hier Sam. und BALL), bei LXX wie יְמִינָא v. 10 wiedergegeben. 13: תּוֹלַעַ, Jdc 10 1 als Richter aus dem Stamm

Issachar genannt und dort Sohn des פּוֹאָה, wie Sam. Pesch. auch hier, MT I Chr 7 1 st. פְּנָה lesen; BALL פּוֹאָה; LAGARDE, GGN 1889, 282 hat פְּנָה als *Tang*, תּוֹלַעַ als *Purpurschnecke* gedeutet (DILLMANN 436); st. יִבִי hat LXX Ιασουφ oder Ιασουβ, Pesch. יִבִי, Sam. und MT Num 26 24, I Chr 7, 1 יְשׁוּב, so auch BALL. 15 Dina ist nach der Schlussformel sichtlich von einer spätern Hand

eingefügt (DILLMANN 436). 16 St. צִפּוֹן l. mit Num 26 15 צִפּוֹן (KAUTZSCH): צִפּוֹן: Num 26 16 אֲנֹנִי, Sam. Pesch. אַנְבַּעוֹן, LXX Θασοβαν; אֲרֹדִי Num 26 17 אֲרֹדִי. Ob zu אֲרֹדִי der דּוֹרָה zu vergleichen ist, den Mesa aus dem von Gaditern besetzten Ataroth wegschleppte (Mesa 12)? 17 יְשׁוּי om. Num 26 14; יְשׁוּי

neben יְשׁוּי fast wie eine Variante, LXX hat dafür Ιεουλ (Luc. Ιουλ), darnach BALL יְעוּי; חָבֵר und מְלִיחָא sind mit den in den Tell-Amarna-Briefen genannten Ḫabiri und Milkil kombiniert worden (DILLMANN 436). In 20 ist

der Relativsatz אֲשֶׁר — אֲשֶׁר sehr hart nachträglich eingefügt: die Ehe Josephs mit einer Ägypterin übergeht P 48 5 mit charakteristischem Stillschweigen. LXX add. (nach Num 26 29 35f.) ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Μάν(ν)ασση. οὗς ἔτεκεν αὐτῷ ἡ παλλακὴ ἢ Σύρα, τὸν Μαχειρ, Μαχειρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Γαλααδ· υἱοὶ δὲ Εφραιμ ἀδελφοῦ Μαν(ν)ασση Σουταλααμ (Luc. Σουθ.) καὶ Τααμ, υἱοὶ δὲ Σουταλααμ (Luc. Σουθ.) Ἐδεμ (Luc. Ἐδωμ). 21 בְּרָרִי om. Num 26 38 I Chr 8 3: in Num 26 38 als Sohn Ephraims genannt; LXX hat Χοβωρ (Χοβωλ) Χοβορ, Pesch. חֲבֵר. WINCKLER Gesch. Isr. 174 N. 1 macht darauf aufmerksam, dass dieser benjaminitische Gau II Sam 20 1 in בְּרָרִי wiederkehrt: Seba ist nach seiner Auffassung Häuptling des benjaminitischen Gaus Bekr. Der Text des Verses ist

auch sonst verwirrt: MT zählt 10 Söhne Benjamins auf 1) בָּלָע, 2) בְּכָר, 3) אֲשָׁבֵל, 4) גִּרְאָה, 5) גַּעְמֹן, 6) אַחִי, 7) רַשָׁא, 8) מִמָּם, 9) הַשִּׁים, 10) אֲרָרָה; LXX add. zu אֲשָׁבֵל ἐγένοντο δὲ οἱ οἰοὶ Βαλα, zu אַחִי Γήρα δὲ ἐγέννησεν τὸν Αραδ. Die Familie Benjamins ist also nach LXX: Söhne Βαλα, Χοβορο, Ασβηλ; Enkel, Söhne des Bala, Γηρα, Νοσμαν, Αγγελεις (Luc. Ααγγελεις), Ρως Μαμφειν, Οφιμειν, und ein Urenkel, Αραδ, Sohn des Γηρα. Dazu kommt — abgesehen von dem verwirrten Text in I Chr 8 1 ff. — Num 26 38–40 mit folgender Darstellung: Söhne בָּלָע, אֲשָׁבֵל, אַחִיָּם (= 6 + 7 in Gen 46), שְׁנַפְיִים (= 8, מִמָּם in Gen 46), הַשִּׁים (= 9 in Gen 46); Enkel, Söhne des Bela אֲרָרָה und גַּעְמֹן. In Num 26 fehlen בְּכָר und גִּרְאָה. Der Verfasser der Aufzählung Gen 46 8 ff. hat sich gegenüber JE doch gescheut, den Benjamin gar mit Enkeln nach Ägypten kommen zu lassen, und so die Enkel eben zu Söhnen gemacht, obwohl auch das noch ein starkes Stück ist, den Knaben, der Benjamin bei JE noch ist, mit einem Mal den Vater von 10 Söhnen sein zu lassen. 22 st. יֶלֶד l. יְלִידָה (KAUTZSCH). 23 ובְּנֵי, obwohl nur einer genannt ist, ein Fall wie 36 25; die Einleitungsformel ist rein mechanisch abgeschrieben; הַשִּׁים LXX Ασομ, Num 26 42 וְשֵׁיהֶם, I Chr 7 12 hat הַשִּׁים unter Benjamin, vgl. auch eine der Plur.-Formen in v. 21 mit der Parallele in Num. 24 שְׁלֹם, so auch Num 26 48, LXX Σουλλημ, Pesch. عَجْم, Sam. und I Chr 7 13 שְׁלֹם, darnach BALL שְׁלֹם. 26 הַנָּפֶשׁ הַבְּאָה לְעֶקֶב מִצְרָיִם: das לְ wird von LXX, Pesch. als mit geendet; BALL stellt um הַנָּפֶשׁ לְעֶקֶב הַבְּאָה, wobei dann הַנָּפֶשׁ לְעֶקֶב Umschreibung eines Genetiv ist; aber נָפֶשׁ in dieser Bedeutung geht keine solche Relationen ein; es ist daher eine Art Dat. ethicus anzunehmen. יִצְחָק יָרְכוּ bei P 35 11 Ex 1 5. 27 יֶלֶד BALL mit Sam. und Verss. יְלִידוֹ. Über das Verhältnis von v. 26 und 27 s. nachher. Statt der Zahl 70 hat LXX 75 (so auch Act 7 14), es sind dort demgemäss bei Joseph v. 20 noch 3 Enkel und 2 Urenkel aufgeführt, bei Benjamin v. 21 hat LXX einen Namen weniger als MT, in die Zahl 75 ist dann Jakob eingerechnet. Die Zahl 9, die LXX v. 27 st. 2 bei MT bietet, ist also ein Fehler, es müsste 7 heissen. Einige Handschriften (vgl. FIELD) haben *zwei*; vielleicht ist zu den *sieben* nach MT *zwei* beigegeben und dann mechanisch summiert worden.

Die Zahl 70 setzt P Ex 1 5 voraus und zwar so, dass es 70 Nachkommen Jakobs sind, dieser selbst also nicht mitgezählt wird. Die Zahl ist von P nicht erfunden, sondern steht auch Dtn 10 22, auf Grund einer jetzt verlorenen Überlieferung in JE. Der vorliegende Text ist das Ergebnis mannigfacher Versuche, diese Zahl mit Namen auszufüllen. V. 26 kommt eine Berechnung zum Vorschein, die den Jakob in die 70 einrechnet. Diese Berechnung ist auch v. 8 spürbar: zum Haus der בְּנֵי יִצְחָק wird dort, Satz a Schluss (יֶעֱקֹב וּבְנָיו), ausdrücklich Jakob selbst gerechnet. Formell scheint diese Berechnung die Söhne Jakobs besonders genannt zu haben (vgl. v. 8^b 9^a, auch 19 und 20 21); bei der Zahl von 69 Nachkommen lässt sich dann die Finesse feststellen, dass Lea und Rahel je doppelt so viel Nachkommen haben als ihre Mägde: Lea 32 (ohne die Dina), Zilpa 16; Rahel 14, Bilha 7 (STRACK 149). Im jetzigen Text ist in den Untersummierungen v. 15 18 21 25 und in der Schlussummierung v. 27^b Jakob ausdrücklich nicht mitgezählt. Formell hebt sich diese andere Hand vermutlich dadurch ab, dass sie die sorgfältige Hervorhebung der Söhne Jakobs als besonderer Nummern aufgegeben und diese einfach in der Einleitungsformel zur betreffenden Gruppe von Enkeln Jakobs erwähnt, aber dann natürlich doch berechnet (vgl. 10 11 12 13 16 17 23 24). Dass diese zweite Berechnung eine Korrektur der ersten ist, ergibt sich daraus, dass der Name der Dina 15^a im Text sich deutlich als Nachtrag ausnimmt.

Es fragt sich nun, ob P^s hier eine Tafel der Descendenz Jakobs gegeben hat. DILLMANN 434 nimmt das (mit NÖLDEKE und BRUSTON) an. Der Annahme, dass die Grundlage dieser Liste P^s gehöre, wird aber immer die Zurechtmachung der Söhne Benjamins gegenüber Num 26 entgegenstehen, ferner aber steht der Gesamtberechnung von v. 26 das Zeugnis von Ex 15 entgegen (vgl. WELLH. Comp. 53, KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 313).

Das nächste Stück aus P ist 47 5f. z. T. 7–11. Der Text von 5f. ist verwirrt. LXX hat nach 5^a als sachgemässe Antwort des Pharaos 6^b; dann den im MT fehlenden Passus ἤλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσήφ Ἰακώβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ. καὶ ἤκουσεν Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. Καὶ εἶπεν Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ λέγων, hierauf 5^b 6^a. MT ist gegenüber LXX eine Glättung des Textes: LXX bietet eine sehr harte Dublette zum Anfang des Kapitels. Es ist also herzustellen 5^a 6^b + (so BALL) מְלֶךְ פְּרָעָה וַיִּשְׁמַע מִצְרַיִם אֱלֵי־יִסְרָאֵל וַיָּבֹאוּ יַעֲקֹב וּבָנָיו אֶל־יִסְרָאֵל וַיִּשְׁמַע מִצְרַיִם אֱלֵי־יִסְרָאֵל וַיָּבֹאוּ יַעֲקֹב וּבָנָיו אֶל־יִסְרָאֵל לְאָמַר מִצְרַיִם: וַיִּאֶמֶר פְּרָעָה אֶל־יִסְרָאֵל לְאָמַר מִצְרַיִם: 5^b 6^a 7–11; an der Zugehörigkeit des Textes von dem Zusatz nach LXX an bis v. 11 (also 5^a 6^b nicht) zu P kann kein Zweifel sein: vgl. (הַעֲמִיר v. 7 gegen הַיָּגִיג v. 2) וְיָמֵי שְׁנֵי תַנִּי פ' v. 8f., מִגְּוֹרִים v. 9, אֶתְהָה v. 11, מִצְרַיִם מְלֶךְ פְּרָעָה + LXX. 7 וַיִּקְרָא 7 wird hier und v. 10 doch nur einfachen Gruss bedeuten (vgl. I Sam 13 10 II Reg 4 29), nicht etwa, dass Jakob im Segnen Pharaos eine Überlegenheit diesem gegenüber bekundet. 11 אֶרֶץ רַעַמְסֵס wird bei Tell el-Kebir im W. Tumilat gesucht (s. über Gosen zu 45 10). Es ist bemerkenswert, dass P hier wirklich einmal einen Anlauf zu eigentlichem Erzählen nimmt, freilich nur um eine Altersangabe unterzubringen. Sachlich ist hervorzuheben, dass Pharaos dem Jakob und seinen Söhnen Wohnsitze im fruchtbarsten Teil des Landes (מִיַּטְבַּח הָאָרֶץ) anweist v. 6^a, also ein grossartiges Anerbieten macht; s. zu 45 10.

An v. 11 schliesst nicht ganz unmittelbar an 27^b (P: נִאֲמָרוּ, פָּרָה וְרָבָה); es muss eine v. 27^a parallele Notiz vorangegangen sein, aus der sich vielleicht בָּאָרֶץ בְּמִצְרַיִם neben בָּאָרֶץ גִּשְׁן von J erhalten hat. Auf v. 9 greift dann 28 die Mitteilung des von Jakob erreichten Gesamtalters zurück. St. וַיְהִי liest hier BALL mit Sam. וַיְהִי.

Ein Zusammenhang aus P ist dann 48 3–6, die Begründung einer Besonderlichkeit in der Zählung der zwölf Stämme. Vorangegangen muss sein eine Parallele zu 47 29^a 48 1f. Als Zeichen von P vgl. אֶל שְׂדֵי v. 3, die Bezugnahme von v. 3f. auf 35 6 9 11, אֶתְהָה וְעוֹלָם v. 4, הוֹלִיד v. 6 (DILLMANN 446), auch אֶרֶץ כְּנָעַן v. 3, הַפְּרָה וְהַרְבָּה v. 4, אֶרֶץ מִצְרַיִם v. 5, מוֹלְדָתָּה *Nachkommenschaft* (vgl. l. c. 101) v. 6.

5 Die Reihenfolge Ephraim Manasse setzt P als gegeben voraus. 6^a: an Stelle Josephs, der Ägypter geworden ist und für Israel verloren ging, treten Ephraim und Manasse. Etwaige spätere Kinder sollen wie ihr Vater Ägypter sein. Da 6^b nur bedeuten kann, die nachgeborenen Söhne Josephs sollen unter Ephraim und Manasse gerechnet werden, so ist 6^b eine 6^a missverstehende Glosse (vgl. BUDE ZATW 1883, 63 Anm. 1, 83 Anm. 1).

Aus Cap. 49 gehört P v. 1^a (von LEANDER ZATW 1897, 198 ohne zwingende Gründe an R gewiesen), in unmittelbarem Anschluss daran v. 28^b וַיִּקְרָא an v. 29–32 33^(a?) 34^b (vgl. אֶתְהָה [speziell אֶתְהָה קָבַר wie 23 9] v. 30, נִאֲמָרוּ אֶל־עַמְיִי v. 29 33^b, אֶרֶץ כְּנָעַן v. 33^b, das Zusammenwirken der Söhne beim Begräbnis gegen 47 29–31,

sowie das Zurückgreifen auf 23 25 9) 28^b St. אִישׁ אִישׁ אִישׁ l. אִישׁ אִישׁ (KAUTZSCH; Sam. LXX Pesch. om. אִשָּׁר). 29 St. עָמִי l. עָמִי, da der Singular sonst nicht vorkommt.

In dem Relativsatz 30^b ist das אֶת־הַשָּׂדֶה überflüssig und vermutlich (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 138 b Anm. 1) eine Glosse, deren Zweck wahrscheinlich ist, die Beziehung des אִשָּׁר auf das etwas abliegende בְּשָׂדֶה zu sichern. 31 Das Begräbnis Isaaks im Höhlengrab, 35 27 ff. nicht ausdrücklich erwähnt, versteht sich von selbst, da Isaak in Hebron stirbt. Das Begräbnis der Rebekka an demselben Ort wird nicht erzählt, ebensowenig das der Lea, ist aber selbstverständliche Voraussetzung, da beide Isaak und — nach dieser Stelle, wonach 37 1 zu präzisieren ist — Jakob in Hebron wohnen. BUDE ZATW 1883, 56—86 bes. 82—86 und KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 313 nehmen an, dass auf אֶת־לֵאָה noch folgte וְאֶת־רָחֵל, und dass R das gestrichen und dafür mit Rücksicht auf 35 16 ff. den Vers 48 7 geschrieben, dass sodann ein Diaskeuast den ganzen Abschnitt v. 29—32, den R ursprünglich hinter 48 6 und vor 48 7 las, an den jetzigen Ort gebracht habe (s. darüber nachher JE in Cap. 48).

32 muss mit LXX als Apposition zu שָׂמָה in v. 31 genommen werden. Der Satzteil ist in sich sehr gezwungen konstruiert; מָצָאת בְּגִי־הַת hätte eigentlich nur durch ein Verbum Anschluss; BALL will st. מְקַנָּה lesen גְּנֵנָה (wie Jer 33 43). FRZ. DELITZSCH und DILLMANN 474 sind geneigt den Vers als Glosse auszuschneiden; aber eine solche Wiederholung der Rechtsgrundlage einer Bestimmung entspricht der Pedanterie von P in solchen Angelegenheiten. Unter der Voraussetzung, dass v. 29—32 ursprünglich nach 48 6 stand, also v. 33 an 28^b anschloss, hat die Annahme BUDE's l. c. 82—86 alle Wahrscheinlichkeit, dass das an sich und vollends als Zusammenfassung eines konkreten einzelnen Befehls sehr auffällige abstrakte לְצִוֹת nicht ursprünglich ist, sondern eine im Zusammenhang mit der Einfügung von v. 29—32 an den jetzigen Ort gemachte Korrektur für לְבָרָךְ. Unmittelbarer Anschluss von 33^a (mit dieser Korrektur) an 28^b, wo auch vom Segen die Rede ist, kann P zugetraut werden.

Wie die Söhne den letzten Befehl bei P ausführen, wird 52 12 f. mit fast wörtlicher Wiederholung von 49 30 mitgeteilt; die Verse schliessen an 49 33 an (vgl. בְּנָי v. 13; DILLMANN 477). Auch in v. 13 findet sich in dem Relativsatz das unnötige אֶת־הַשָּׂדֶה wie 49 30.

b) Der Bericht von JE.

1) Joseph nach Ägypten verkauft Cap. 37.

Für die Zusammensetzung aus zwei Quellen liegen drei Anzeichen vor Augen: Fürsprecher für Joseph ist v. (21) 22 29 Ruben, v. 26 Juda; nach Ägypten wird Joseph gebracht v. 28^a 36 von Midianitern, v. 25 27 28^b von Ismaelitern; von den Midianitern wird er v. 28^a aus der Cisterne gestohlen (40 15), von den Ismaelitern 28^a den Brüdern abgekauft (45 4). Weiter aber, die Brüder hassen ihn, v. 3f. weil der Vater ihn bevorzugt, v. (2) 5—11 wegen seiner (Angebereien und) hochmütigen Träume; ferner ist v. 21 und 22^a, wo natürlich einmal Juda st. Ruben zu lesen ist, Dublette; dazu kommen Verschiedenheiten im Ausdruck: der Vater heisst v. 3 13 Israel, v. 34 Jakob, für nach Ägypten bringen steht v. 25 הוֹרִיד, 28^b הֵבִיא; vgl. wohl auch כְּתַנָּת v. 31 gegen כְּתַנָּת [ה]פְּסִים v. 3 32.

Die Scheidung gelingt glatt v. 25—30: v. 29 f. werfen die Brüder Joseph in eine Grube und ziehen weiter, ihn seinem Schicksal überlassend, nach v. 25—27 (dazu wohl

auch 25^a) verkaufen sie ihn an Ismaeliter; in v. 28 kommt mit den Midianitern die Quelle von v. 29f. zum Wort, aber jedenfalls in ^a7 mit dem Verkauf Josephs auch die Quelle von v. 25-27. KAUTZSCH-SOCIN und KAUTZSCH halten וַיִּשְׁבְּעוּ וַיַּעַל für eine Dublette, verteilen demgemäss 28^a^b auf beide Quellen; vor dem Verkauf Josephs hätte dann die Quelle von v. 25-27 vorläufige Verwahrung in der Cisterne gehabt. Aber וַיִּשְׁבְּעוּ וַיַּעַל dürften zusammen den Begriff *heraufziehen* bilden. Dann gehört also zusammen 28^a^b^b 29 30, nach 40 15 E, und v. 25 27 28^a7, dann also J.

Das v. 31f. erzählte müssen beide Berichte gehabt haben; in der Hauptsache mag v. 31 wegen כְּתָנָה v. 32 wegen הַפְּסִים J gehören; in v. 32 spricht auch הַרְרָנָא wie 38 25 und die Doppelfrage wie 18 21 24 21 für J (DILLMANN 397). In v. 33 sind die Verbalsuffixe eher Zeichen von J, ^a^b nicht notwendig Dublette zu ^b. V. 34 gehört wegen יַעֲקֹב E; zu 34^b ist v. 35 Dublette, also J, v. 36 wegen der Midianiter E gehörig.

Auch der Anfang lässt sich verhältnismässig leicht zerlegen. Über die Altersnotiz 2^a^b s. o. S. 219. Von den Motivierungen des Konflikts zwischen Joseph und den Brüdern gehört J v. 3f. (יִשְׁרָאֵל), LXX freilich Ιζωβ, Pesch. wie MT, hier auch die כְּתָנָה פְּסִים vgl. auch כְּתָנָה פְּסִים mit בְּרִיזְקִיָּם 44 20), dann v. 5-11 (ohne 5^b und 8^b s. nachher) E (vgl. die Träume). Nach v. 2^b hat Joseph die Feindschaft angefangen: der Satz gehört J nicht, da v. 3f. vom Anfang der Verstimmung berichtet. Da v. 5^b und 8^b von Steigerung des Hasses die Rede ist, könnte man für v. 2^b an E denken: aber nach v. 11 erzählt auch E v. 5f. den Anfang des Hasses, 5^b und 8^b sind also Redaktionsklammern, dann bleibt für 2^b nur P (vgl. הָרָה Num 13 32 14 36 37, und sonst nur in jüngerer Lit., s. GES.-BUHL). Das Hüten der Schafe 2^a und die Bemerkung 2^a^b ist ohne Beziehung zu J und E, also vielleicht auch P; 2^a^b wird freilich meist als Glosse im Stil von P angesehen. Da die Worte הוּא יַעֲרָה jedenfalls einer andern Quelle gehören als יוֹרֵת—שְׂנֵה, so ist zu bemerken, dass nach ihrer Ausscheidung der ganze Vers einheitlich und für P möglich ist.

Für v. 12-24 haben KAUTZSCH-SOCIN auf Zerlegung im einzelnen zur Hälfte, v. 12-18, verzichtet. Scheidung ist von v. 19 an möglich: v. 19 20 22 gehört wegen der Träume und des Vorschlags, Joseph in die Cisterne zu werfen, E; v. 21 Dublette zu v. 22 dann J (l. aber הוּרָה st. הוּרָב s. v. 26). In v. 23 ist ^b^b mit כְּתָנָה הַפְּסִים Zusatz aus J, dann 23^a^b E (KAUTZSCH 23^a J). V. 24, die Ausführung des Vorschlags von v. 22, gehört E. Spuren der Zusammensetzung sind in v. 12-18 deutlich: v. 14^a ist Dublette zu 13^a, v. 18^b zu v. 19, das Umherirren v. 15 ist ohne Anschluss an v. 14. Da 13^b ein Stück der bei E üblichen Einleitung von Gesprächen ist, so ist 13^b 14^a E, 13^a (יִשְׁרָאֵל) J. Da Jakob nach J in Hebron, nach E (46 5^a) in Beerseba sitzt, gehört auch 14^b J. Eine weitere Analyse (s. m. Hexat. Tab.; KAUTZSCH v. 12 13^a 14^b 18^b J, 13^b 14^a 15-18^a E; BALL v. 12 13^a 14^b 15-18 J, 13^b 14^a E) wird unterbleiben müssen, zumal R^{JE}, wie die Lücke zwischen v. 14 und 15 zeigt, auch ausgelassen hat.

2 Über das Fehlen des Art. vor רָעָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126z; דְּרָתָם רָעָה STRACK zutreffend *üble Nachrede über sie*. 3 בְּרִיזְקִיָּם s. o. zu 30 25. בְּרִיזְקִיָּם ist gegenüber בְּרִיזְקִיָּם eine sehr feine, das gemüthliche Moment trefflich ausdrückende Nüance: er war seinem Herzen, was einem greisen Vater ein spätgeborenes Kind zu sein pflegt. וַעֲשֵׂה mit GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112h als Perf. consecut. mit der Bedeutung des Tempus frequent. (*so oft er eines brauchte*) zu erklären, hat gegen sich, dass ein einziges und einzigartiges Vorkommnis in der Erzählung wirksamer ist; BALL meint, es sei durch Abschreibefehler aus ursprünglichem וַעֲשֵׂה (wie I Reg 16 25) das ך ausgefallen, und liest וַעֲשֵׂה. כְּתָנָה פְּסִים ist kein *bunter Rock* (LXX), sondern ein *Unterkleid mit Ärmeln* (Pesch. AQU. SYMM. hier, alle Verss. ausser Pesch. II Sam 13 18; vgl. GES.-BUHL פֶּסֶם, HbA 852, BENZINGER 98 99). 4 אָרְוִי 2) om. Pesch., BALL mit Sam. LXX בְּנִי. Über das abnorme Suffix in דְּרָוִי s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 115 c. Num 26 3 ist kein Analogon; der Text ist dort verstümmelt. דְּבָר לְשָׁלוֹם *begrüssen* ist

ohne Rücksicht auf das ursprüngliche Gefüge des Ausdrucks konstruiert (ähnliches s. 9 5). 7 **לָמַס** ist ζπ. λεγ., **הַמָּלֶס** noch Ps 126 6. 8 Über die un-

eigentliche disjunktive Frage s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 150 h. 9^{αβ} und 10^{αα} (bis **וַיִּהְיֶה**) sind nebeneinander unmöglich. LXX om. 10^{αα} und 9^{αβ} **וְלִאֲבִי וְלִאֲחֵי**. Ein Satz wie 9^{αβ} ist wegen **וַיִּאָמֶר** 9^b unentbehrlich; wahrscheinlich ist 9^{αβ} durch ein Versehen verstümmelt und dann wegen 10^{αα} Rest von späterer Hand 10^{αα} eingesetzt worden.

10 Dass die Mutter tot ist, thut der Symbolik des Traums keinen Eintrag. Als lebend ist sie hier so wenig als 44 20 vorausgesetzt, wenn dort **וַיִּמָּוֶת** richtig ist. Die elf Sterne, die sich vor Joseph dem zwölften Sterne neigen, deutet STRACK auf die Stationen des Tierkreises. Die Frage nach der etwaigen Beziehung der zwölf Jakobssöhne auf den (babylonischen) Tierkreis ist hier gegenstandslos, da es sich nicht um Sternbilder, sondern um einzelne Sterne handelt. Zu beachten ist die Steigerung der Träume: der erste ahnt nur Erhebung über die Brüder, der zweite Erhebung auch über den Vater.

In 15^{αα} fehlt das Subjekt **הוּא** (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 s). Das Zusammentreffen mit einem Mann auf einsamem Feld nimmt sich fast wie ein Ansatz zu einer Theophanie aus; eine solche hat Joseph sonst nicht. Der Name **וְהָיָה** und **וְהָיָה** (über die Endung s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 c) hängt noch an einem Hügel tell-Dötān 12 Km n. von Sichem (BUHL Pal. 102).

17 **שְׁמַעְתִּי** LXX + *αὐτῶν*, Sam. **שְׁמַעְתִּים**. 18 **וַיִּתְּכַלּוּ אֹתוֹ**: die Verbindung des Hithp. mit Acc. hat Analogien (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 w), ist aber doch auffallend. KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 314 findet, da **נָכַל** ein nur in späteren Schriften zu belegendes Wort ist, in dem Ausdruck eine Spur später Über-

arbeitung der Josephsgeschichte. Wenn andere semitische Sprachen (s. GES.-BUHL, auch das Syrische) den Stamm in der hier vorliegenden Bedeutung haben, so ist alter Gebrauch im Hebr. damit nicht bewiesen. DILLMANN 395 will den Ausdruck als redaktionellen Ersatz der ausführlichen jahw. Parallele zu E ansehen.

19 **הַמָּלֶס**, nur noch 24 65 bei J, sonst **הַלֶּס**, ist schwerlich ein Hindernis für Zuweisung des Verses an E. 21 Über **וַיִּרְוֶינָה** s. o. Zur Näherbestimmung des Obj. durch einen zweiten Acc. in **נָכְנוּ נָפֶשׁ** s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 ll.

22 Warum das Verschmachten in der Cisterne den Brüdern als das mildere erscheint, s. zu v. 26. 25 Eine Karawanenstrasse von Gilead nach Ägypten geht auch später noch von Beisan (Skythopolis) an Dotan vorbei nach Ramle (BUHL Pal. 127). Ismael als Handelsvolk fügt sich in die Patriarchengeschichte von J schwer ein: Ismael ist der Oheim Jakobs. Das Wohnen Ismaels südlich von Palästina ist natürlich mit der Schilderung wohl vereinbar.

נִכְאֹת ein geruch- und geschmackloses Gummiharz verschiedener Astragalusträucher, *Tragacanth*, in Ägypten wohl medicinisch und vielleicht zum Mumisieren der Leichen verwendet (HbA 1709, GES.-BUHL).

וַיִּרְיֵא (וַיִּרְיֵא aus euphonischen Gründen), das als Räuchermittel und Wundbalsam verwendete wohlriechende Harz des Mastixbaums, der nicht mit dem nur in heisserem Klima (bei Jericho, Engedi, Zoar) möglichen eigentlichen Balsamstrauch zu verwechseln ist, auch nach Jer 8 22 46 11 ein in Ägypten begehrtes Hauptprodukt des Ostjordanlands (HbA 975 f., GES.-BUHL).

לֶט, auch in anderen semit. Sprachen so (GES.-BUHL), ist das zum Räuchern, zur Salben-

bereitung und als Arzneimittel verwendete Harz der Cistusrose (HbA 897). 26 פ' כָּפָה רָם פ' wäre in der Bedeutung *den Mord verheimlichen* fast zu selbstverständlich; *ohne Blutvergiessen umbringen* (WELLH. Comp. 56) legt zu viel in den Ausdruck, passt auch nicht in den Zusammenhang. SCHWALLY, Leben nach dem Tod 52f. findet hier die Vorstellung, dass das Bedecken oder Verscharren des Bluts die Seele des Ermordeten hindert, um Rache zu schreien (vgl. 4 10 Hes 24 7 Jes 26 21 Hi 16 18); Juda will dann sagen: selbst wenn wir sein Blut verscharren und nichts zu besorgen haben, hat der Mord für uns keinen Vorteil. Dieselbe Anschauungsweise könnte hinter dem Vorschlag Rubens in v. 22 stehen.

27 St. בִּשְׂרֵנוּ l. BALL mit Sam. LXX Pesch. וּבִשְׂרֵנוּ. 28 Midian, nach 25 2 (J) ebenfalls ein Sohn Abrahams, hier schon ein Volk. Für den Preis ist Josephs Jugend bestimmend. Ex 21 32 nimmt als Durchschnittspreis für einen Sklaven 30 Silbersekel an; 20 Silbersekel setzt Lev 27 2-8 für Ablösung von Leuten zwischen 5 und 20 Jahren fest. Vor כָּפָה ist שָׂקָל ausgelassen wie 20 16.

29 Der Riss ins Oberkleid als Zeichen der Trauer um einen Toten (s. v. 34) ist nach HbA 1712 „das Bild des gespaltenen Innern, des bis zum Tod verwundeten Herzens“, nach WELLH. arab. Heident. 107 Ausdruck rücksichtsloser Leidenschaft. SCHWALLY 12 meint zwar, das Zerreißen des Kleids stehe im Zusammenhang mit dem Anlegen des saḳ, des Sklavenkleids, das Kleid habe man vielleicht zerrissen, um den saḳ rascher anzulegen, und diesen habe man vielleicht unter dem zerrissenen Gewand getragen, hält aber offen, dass das Zerreißen des Kleids im Lauf der Zeit sich zu einem selbständigen Brauch ausbildete. 30 Über das Particip in der deliberativen Frage s. GES-KAUTZSCH²⁶ § 116f. 33 כָּנִי BALL mit Sam. LXX Pesch. + הֵיאָ.

34 Der שָׂק, den man „umgürtet“, ist ein Lententuch (SCHWALLY 11 gegen HbA 1338). I Reg 20 31f. ist er Zeichen der Unterwerfung unter den Sieger, Jes 20 2 heiliges Kleid. Die Ansicht von SCHWALLY 12, das Lententuch, die Kleidung der vorhistorischen Zeit, habe sich einerseits als Tracht der niedersten Volksschicht, der Armen und Sklaven, andererseits als heilige Tracht erhalten, wird durch die genaue Analogie in der Entwicklung der ägyptischen Kleidung (ERMAN 401) bestätigt. SCHWALLY folgert daraus, das Anlegen des saḳ bedeute entweder, dass die Trauernden sich als Diener des Verstorbenen bezeichnen, oder aber bezeichne es direkt die Trauerfeier als religiösen Ritus. Wenn in der Ascensio Isaiae II 10 (ed. DILLMANN 1877, SCHWALLY 13) die auf dem Berge im saḳ trauernden Propheten nackt genannt werden, wenn die heidnischen Araber den Umlauf um ein Heiligtum teilweise nackt verrichten (WELLH. arab. Heident. 106), so legt das nahe, im Anlegen des saḳ einen Rest des Totenkultus zu sehen. 35 כָּנִיָּנוּ BALL mit LXX + וְנִבְאָנוּ.

Dass die שָׂאָל (über die Frage der Etymologie des Worts s. GES-BUHL) vom Grab verschieden ist, ist hier deutlich, wenn Jakob mit dem verloren gegangenen Joseph dort vereinigt wird. Die Vermutung STADE's, Gesch. Isr. I 420, dass die Vorstellung der Unterwelt aus einer mythologisierenden Vereinigung der einzelnen Gräber entstanden ist, wird davon natürlich nicht berührt (die Vorstellungen über die Sch'öl s. bei STADE l. c., SCHWALLY Leben nach d. Tode 59 ff.). 36 St. וְהִמְדָּנִים l. mit Verss. nach v. 28 וְהִמְדָּנִים.

פּוֹטִיפָר, derselbe Name wie פּוֹטִי פָּרַע 41 45 46 26, bei LXX Πετεφρη, Πετεφρη, Πετεφρης, Πεντεφρης (LAGARDE Gen. graece, Vorw. 20) setzt einen ägyptischen Namen Pētēprē, Pētēfrē, Pu-ti-pe-ra *Eigentum der Sonne, Geschenk der Sonne, Geschenk des Ra* voraus (BRUGSCH Geschichte 248: puti-par *Geschenk des Erschienenen*). Mit pete (puti) gebildete Namen sollen von der 22. Dynastie (seit ca. 930) an nachweisbar sein, in der saitischen Dynastie (663—525) sind sie häufig (s. LAGARDE Mitth. III 226—229, GGN 1889, 319 f.; BRUGSCH dtische Rundschau 1890, 245; vgl. aber auch H. G. TOMKINS Potiphra and similar names, The Academy Jan. 1892, der zwei mit Petu zusammengesetzte Namen schon um ca. 1500, den einen unter Dhutmes I, den andern unter Amenhotep anführt).

פָּרִים ist eigentlich *Eunuch*; da aber II Reg 25 19 ein פָּרִים Befehlshaber über Kriegersleute ist, so scheint es doch, das Wort bedeute auch *Hofbeamter* überhaupt (s. GES.-BUHL, BENZINGER 311). Am ägyptischen Hof jedenfalls sind sogar die Haremsbeamten verheiratet, also nicht Eunuchen (ERMAN 114 Anm. 7). Vielleicht haben die Einrichtungen des assyrischen und babylonischen Königshofs die Vorstellungen über Ägypten beeinflusst. Was E hier meint, ist nicht zu entscheiden. Der Titel שַׂר הַמְּבָתִּים *Oberster der Schlächter* (מְבָתָה ist aram.) wird doch (vgl. aber GES.-BUHL) den *Obersten der Scharfrichter* bedeuten. Der babylonische Träger dieser Würde heisst רַב הַמַּטָּ II Reg 25 18 ff. Jer 39 9 ff. 52 12 ff. Dan 2 14.

2) Juda und Thamar Cap. 38.

Das Cap. ist einheitlich, fraglos von J (יהוה und פ' בְּעֵינַי v. 7 10, הָבָה v. 16, כִּי עָלֶיךָ v. 26, vgl. auch v. 27 f. mit 25 24 f.), aber, da Cap. 39 unmittelbar an 37 anknüpft, nicht an seinem ursprünglichen Ort. WELLM. Comp. 50 meint, für die jetzige Unterbringung sei massgebend gewesen, dass Juda, der 38 1 sich absondert, in Cap. 37 mit den Brüdern noch zusammen ist. Wenn die Absonderung Judas als bleibende gemeint ist — jedenfalls handelt es sich um lange Jahre —, so lässt sich das Cap. in die Patriarchengeschichte von J nirgends einfügen. Es ist ein isoliertes Stück in J. Sachlich ist es der Geschichte von Simeon und Levi Cap. 34 und der Schandthat Rubens 35 22 zur Seite zu stellen (WELLM. l. c.), mag also in J ursprünglich vor der Josephsgeschichte gestanden haben (von R^{JE} hierher versetzt? S. zu Cap. 39).

1 St. עַד, das I Sam 9 9 doch etwas anders steht, l. BALL אַל. אִישׁ עֵדְלָמִי: die Stadt (Jos 15 35) Adullam, nach der Mönchstradition eine Höhle sö. von Bethlehem beim Dorf Charātum, ist BUHL Pal. 193 geneigt, mit CLERMONT-GANNEAU in der Ruine 'Id el-mije (bei FISCHER-GUTHE 'Id el-Mā, bei CONDER-KITCHENER 'Aid el-mā) 12 km. nō. von Eleutheropolis (Bet Dschibrin), 18 km. nw. von Hebron zu suchen. Von wo Juda dorthin kam, also an welchen Zusammenhang 38 1 anknüpft, lässt sich aus der tieferen Lage des Orts nicht erschliessen. 2 Der Name שׁוּעַ steht I Chr 3 5 in בַּת שׁוּעַ = בַּת שִׁבְעָ. Wenn hier unbefangen vom Konnubium mit Kanaanitern geredet wird, wovon J in 24 3 nichts wissen will, so ist das ein Zeichen, dass Cap. 38 einer älteren, der Wirklichkeit der Dinge noch näher stehenden Schicht angehört. 3 St. וַיִּקְרָא l.

nach v. 4 f., auch Sam. Targ. Jon. und hebr. Codd. וַיִּקְרָא. 5 Von שְׁלֵה, LXX Σηλων Luc. Σιλωμ, wird Num 26 20 שְׁלֵנִי gebildet. וַיְהִי בְּקִיּוֹב: Sam. וַיְהִי בְּכּוּבָה, LXX αὐτῆ οὐ ἦν ἐν Χασβι (= וְהָיָ בִּכּ); Pesch. und Vulg. *quo nato parere ultra cessarit* setzen einen Satz wie 29 35 30 9 voraus, aber

ein entsprechender Gebrauch von כּוֹב ist nicht zu belegen. St. וְהָיָה l. וְהָיָה; BALL zieht den Namen von Sam. כּוֹבָה vor (I Chr 4 22 hat כּוֹבָה st. כּוֹב); es wird der Jos 15 44 Mch 1 14 אֲכֹיִב genannte Ort sein. Die Kombination mit einem קֻּסָּאָה im W. קֻּסָּאָה, einem südlichen Seitenthal des W. el Hasi (CONDER-KITCHENER haben ein 'Ayun Kussâbah) hält BUHL Pal. 192 für zweifelhaft; SPURELL z. St. denkt an 'Ain el Kezbeh (bei CONDER-KITCHENER 3–4 km. n. von 'Id el mîje, unmittelbar s. von Bet Nettif).

6 תָּמָר *Dattelpalme*, ein auch im Hause Davids zweimal vorkommender Frauenname (II Sam 13 1 14 27), ist zugleich der Name eines Orts an der Südgrenze von Palästina (Kurnub? BUHL Pal. 184); die Heimat der Thamar des Cap. ist aber (s. v. 12–14) im nördlichen Juda. 8 יָבֵם ist Denom. von יָבַם *Schwager* (s. GES.-BUHL). 9 וְהָיָה, כָּא, וְשָׂתָה Perf. consec. nach Imperf. consec. als tempus frequentat. (וְהָיָה würde nur einen einzigen Fall dieser Art konstatieren; vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 e f dd ee 159 o).

נָתַן (s. ib. § 66 i), eine Form wie sie E öfter hat (Ex 3 19 Num 20 21 22 13 14 16). 11 St. שָׁבִי und וְתָשָׁב l. BALL nach Lev 22 13 שָׁבִי und וְתָשָׁב; doch ist בֵּית אֲבִיךָ auch bei MT möglich, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 118 d g. Wenn Juda das Unglücksweib entfernt, so beweist das, dass die Schwagerehe nicht eine Rücksicht auf die Witwe ist, also nicht auf Matriarchat zurückweist.

12 Die Schafschur wird ursprünglich mit Opfern gefeiert; im Westjordanland kam das später in Abgang (STADE Gesch. Isr. I 501). Das Schafscheeren scheint ein besonderes Gewerbe gewesen zu sein, wie RADLOFF, aus Sibirien I 425, es auch bei den Kirgisen gefunden hat. Thimna kann wegen des עֵלָה nicht das nw. von Bet Nettif am Südrand des W. eš-šarâr gelegene Tibne sein; 5 km. w. von Bet Nettif liegt eine Ruinenstätte Tibne.

14 Zu וְתָבֵם nehmen GES.-BUHL כֶּסֶה Pi. 2 und STRACK בְּצַעֲיָה als Obj. (wie Dtn 22 12) *sie deckte den Schleier über*: DILLMANN 400 ergänzt כָּנִיָּה; BALL wäre geneigt, Niph. zu lesen, zieht aber mit Sam. וְתָתַבֵּם (wie 24 65) vor. עֲנִיָּם (zur Form s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 c) ist sonst nicht bekannt.

Die Verhüllung hat nicht bloss den Zweck, unkenntlich zu machen, sondern 15 vor allem den, die Thamar als Prostituierte erscheinen zu lassen (vgl. Prv 7 10). Es wird sich dabei um eine Profanierung des Brautgewands handeln. 16 אֶל-הַדְּרֹךְ: LXX om. אֶל, darnach auch LAGARDE und OLSHAUSEN, BALL nach v. 21 dafür עַל. הָבָה 11 3 4 7 bei J¹.

17 Da Simson Jdc 15 1 seinem Weib ein Ziegenböckchen bringt, so legt auch das nahe, dass die Verkleidung der Prostituierten die Brautkleidung nachahmt. Für die Beziehung des Tiers zur Liebesgöttin giebt DILLMANN 400 aus der griech. und lat. Literatur Belege. תָּתַן BALL mit Pesch. + לִי. 18 Das Pfand besteht in Dingen, die man nur vom Besitzer selbst erhalten haben kann. Meist wird angenommen, der Siegelring sei an der Schnur um den Hals getragen worden, wie das nach ROBINSON heute bei den Städtern in Arabien Sitte ist (DILLMANN 400) und durch Cnt 8 6 als, freilich nicht ausschliessliche (s. Jer 22 24), israelitische Sitte bezeugt wird. Es ist dann aber nicht verständlich, warum die dabei ganz nebensächliche Schnur hier und v. 25 besonders genannt wird.

WELLH. arab. Heident. 143 f. weist nach, dass die heidnischen Araber Schnüre als Amulette trugen; um das wird es sich auch hier handeln. Über Siegelringe s. BENZINGER

106 257 ff. Der Stab (מִטָּה), durch ein Zeichen oder eine Schnitzerei individualisiert, wie das bei den Babyloniern (s. BENZINGER 106) und Ägyptern (ERMAN 314) sich findet, ist kein gewöhnlicher Gebrauchsstock (מַקְלָה), sondern ein Zeichen der Würde des vornehmen Mannes; dass Juda ihn bei sich hat, erklärt der festliche Anlass. 21 St. מִקְמָה l. mit Sam., LXX, Pesch. הַמָּקוֹם: Thamar ist nicht von Enaim, sondern wohnt nach v. 24 f. am gleichen Ort wie Juda.

הָיָא (ohne Art., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 y) die *Kedescha da* bringt einen leisen Ton der Verachtung in die Frage, der sich in dem kurzangebundenen stossweise angefügten *bei Enaim* — *am Wege* noch fortsetzt. Zu

בָּוֶה vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 102 g. קְרִשָּׁה: über die heilige Prostitution bei den Semiten, bei den Babyloniern zu Ehren der Istar, bei den Phöniciern und Kanaanitern zu Ehren der Astarte, s. u. a. HbA 1727, TIELE I 160 f. 234 ff., STADE Gesch. Isr. I 479 f., MARTI³ 102. Nach Hos 4 14 wurde diese Hierodulie auch mit dem Jahwismus verbunden; dass es schwer hielt, die Sache auszurotten, beweist Dtn 23 18. Im übrigen ist mit STADE zu betonen, „dass diese Sitte nicht zu den aus der Wüste mitgebrachten der Israeliten, sondern zu den von den Kanaanäern angenommenen gehört“, wozu auch die wegwerfende Art stimmt, mit der Hira von der Person redet, sowie auch, dass Juda 23 lieber das wertvolle Pfand fahren lässt, um nicht mit ihr kompromittiert zu werden.

24 St. בְּמִשְׁלַל l. mit Sam. בְּמִשְׁלֵשֶׁת, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 97 c; über מן im vorliegenden Sinn s. ib. 119 y Anm. 2, über בָּ — hier etwas anders als 18 10 14 — ib. 118 u, GES.-BUHL בָּ 1). לְנוֹגֵם: über לָ zur Bezeichnung der wirkenden Ursache, übrigens weit seltener als zur Bezeichnung des persönlichen Urhebers (s. v. 25), s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 121 f., GES.-BUHL לָ 3 d. aa. In der alten Zeit hat die Familie auch das Strafrecht, daher hat Juda die Jurisdiktion über die Thamar: die Schwiegertochter gehört zu seiner Familie. Er behandelt sie als Ehebrecherin, denn noch ist sie das Weib des Er, dem sie von Schela einen Sohn schenken soll. Als Strafe für Ehebruch kommt Dtn 22 23 ff. Hes 16 40 und P Lev 20 10 die Steinigung; den Feuertod reserviert Lev 21 9 für verhurte Priestertöchter; vielleicht liegt hier einer der Fälle vor, in denen alte Volkssitte sich als religiöser Brauch erhalten hat. Über die

Konstruktion הָיָא מוֹצֵאת וְהָיָא שְׁלֵתָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 v 142 e. St.

לְאִישׁ l. mit LXX לְאִישׁ. Thamar erreicht durch ihre Behandlung der Sache

gleich öffentliche Feststellung der Vaterschaft Judas (STRACK). הַאֵלֶּה, das

zu den Substantiven gehörige pluralische Attribut (das Analogon beim Prädikat

GES.-KAUTZSCH²⁶ § 146 d) hat vielleicht die Korrektur von הַפְתִּיל (Sam.,

LXX, Pesch.) in den Plural veranlasst; vielleicht sollte auch das ἀπ. λεγ.

הַחֲתָמָה eigentlich ein Plural sein (BALL). Eben darum ist es misslich, wenn

BALL v. 18 פְּתִילֶיךָ korrigiert. 26 כִּי עֲלֵכֶן כִּי schwerlich *damit das klar gestellt*

würde, sondern *das musste so kommen, weil ich sie nicht dem Recht gemäss*

behandelt habe. בָּנִי BALL nach v. 14 + לְאִשָּׁה. 28 וַיִּתֵּן Subj. *einer* (GES.-

KAUTZSCH²⁶ § 144 d). 29 f. שָׁנִי BALL praem. הוּט, wie Jos 2 18; st. וַיִּקְרָא

l. mit Sam., Pesch. וַתִּקְרָא. 29 וַיְהִי כְּמִשֵּׁב bedeutet nicht *als er die Hand*

zurückzog, was dastehen muss; DRIVER's Korrektur כְּהִשֵּׁב verbessert DILLMANN

401 zu כְּהִשִּׁיבוּ. BALL schlägt nach 19 15 כְּמוֹ הַשֵּׁב vor. Subj. zu וַתִּמְאָרַר ist die

Hebamme, zu וּתְקַרָּא die Mutter. עֲלֵיָהּ: 20 3 (DILLMANN 402) steht על doch etwas anders; über על für s. GES.-BUHL על B 2b. 30 Den nicht motivierten Namen נֶחֱמֵשׁ deutet STADE Gesch. Isr. als *der Autochthone*.

Über den Einblick, den das Cap. in die Religionsmengerei der alten Zeit gewährt s. zu v. 21. Dazu kommen wertvolle Aufschlüsse über das alte Familienrecht. Anders als bei P, wo es Blutschande ist, das Weib des Bruders oder Sohns zu berühren (Lev 18 16 20 21 und 18 15 20 12), ist es hier zwingende Rechtsordnung, dass ein Bruder dem kinderlos verstorbenen Bruder von dessen Weib Nachkommen schafft, und auch das erscheint angängig, dass unter Umständen statt eines Bruders der Vater des Verstorbenen diesen Dienst thut (vgl. v. 26 *sie ist im Recht gegen mich*). Die kinderlose Witwe ist dabei selbst interessiert; die Energie, mit der Thamar auf ihrem Recht besteht, beweist, wie wertvoll es für die Witwe ist: die Stellung der Frau in der Familie hängt daran, dass sie Mutter eines Sohnes ist. Ebenso hat der Verstorbene ein Recht auf Einhaltung dieser Ordnung (v. 8 f.). Rechte Verstorbener lassen sich nur durch religiöse Vorstellungen begründen, wie denn Onan, der direkten Ungehorsam nicht wagt, wegen Umgehung seiner Pflicht von Jahwe getötet wird. Die Bedeutung dieses Rechts für den Verstorbenen ist, dass ihm nicht die Verehrung durch Nachkommen fehlt (II Sam 18 18) — d. h. die Leviratehe hat ihre Wurzeln im Ahnenkult und findet sich sonst gerade bei Völkern mit Ahnenkult (STADE Gesch. Isr. I 394 und Anm.: bei den Indern, Persern, Afghanen, Tscherkessen, Gallas; vgl. SCHWALLY 28 ff., BENZINGER 345 f., MARTI³ 48 f.). Die Frage des Erbrechts ist erst das Zweite. SCHWALLY 29 glaubt, auch für die Frau liegen religiöse Interessen vor: das Gebot Vater und Mutter zu ehren, zählt der Dekalog zu den religiösen Pflichten — das möge ein Nachklang des Totenkultus sein.

Das Cap. giebt endlich einen wichtigen Beitrag zur Entstehung des Stammes Juda und damit des Volkes Israel überhaupt: es wird starke kanaänäische Einmischung ganz direkt behauptet. Die Erzählung besagt, „dass sich in alter Zeit ein kanaänäischer Clan Chira, dessen Mittelpunkt Adullam war, an Juda angeschlossen hat. Aus Verschmelzung mit diesem und andern kanaänäischen Geschlechtern gingen fünf jüdische Clans hervor: in älterer Zeit Er und Onan, später Schela, noch später Peres und Serach. Die beiden ersteren sind frühzeitig zurückgegangen (I Chr 4 21 erscheint Er als Unterstamm unter Schela, Onan = Onan I Chr 2 26 unter Jerachmeel), nur Schela ist später von Bedeutung. Sein Mittelpunkt war Kesib. Peres und Serach sind die jüngsten Clans Judas. Serach d. h. der Autochthone ist sicher ursprünglich rein kanaänäisch gewesen. Er war an Macht und Ansehen Peres früher überlegen, trat aber später zurück“ (STADE Gesch. Isr. I 158), wie STADE vermutet in Folge der Verbindung von Peres mit edomitischen Clans, die in den Stammverband Judas eintraten: Gen 46 12 ist Peres der Vater Chesrons „der in den Kraalen wohnenden“ und auf Chesron werden I Chr 2 die mit Juda zu einem Stamm verschmolzenen nomadischen Clans im Süden bis Kades zurückgeführt (l. c. 159 f.). Die jüdische Königsfamilie entstammt gerade diesen Geschlechtern, deren Blut ein stark gemischtes ist.

3) Joseph im Gefängnis Cap. 39 und 40.

Zusammenarbeitung aus zwei Berichten zeigt auch hier schon ein Überlesen: zu der Darstellung, dass Joseph von einem namenlosen Ägypter den Ismaelitern abgekauft, dann auf Grund der Verleumdung durch die ebenfalls namenlose Frau desselben ins Gefängnis kommt, tritt eine andere, wonach Potiphar, der שֵׁר הַמִּצְרַיִם, der Joseph den Midianitern abgekauft hat, ihn im Gefängnisdienst verwendet. Nach Cap. 37 gehört also J jedenfalls 39 7–23 (אֲלֵהֶם v. 9 steht im Gespräch mit der Heidin). Das vorangehende 39 1–6 gehört nur zum Teil J.

V. 1 ist Dublette zu 37 28^b 36 und ohne die Redaktionsklammer פּוֹטִיפָר קָרַם פְּרָעָה שֵׁר הַמִּצְרַיִם Text von J (Ismaeliter, הַנִּירִי und הַנִּירִי gegen הַבְּיָא 37 28^b). Da die Dublette 37 36 und 39 1 nur erträglich ist, wenn Cap. 38 dazwischen steht, so hat vielleicht R^{JE} Cap. 38 an den jetzigen Ort gebracht, um den Widerspruch zwischen J und E etwas auseinander zu rücken. V. 2–5 ist durch הָיָה in der Hauptsache für J sicher.

Die Erzählung ist aber für J auffallend zäh fließend: 2^a ist vor 2^b verfrüht — Joseph muss doch erst im Haus des Ägypters sein, ehe ihm alles gelingt; 2 *Erfolg haben*, v. 3 *gelingen lassen* (mit Subj. וַיְהִי wie 24 21); wenn וַיִּשְׁרֵת אֹתוֹ v. 4 nicht sagt, wie Joseph in Gunst kam, sondern schon einen Gunstbeweis bedeutet, so ist die Stelle eines Leibdieners und eines Hausverwalters kaum vereinbar; wenn LXX 2^b mit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ οἴκῳ παρὰ τῷ κυρίῳ τῷ Αἰγυπτίῳ im Recht ist, so gehört 2^b und 4^{aβ} zusammen; endlich ist 5^b (vgl. hier כָּל-אֶשֶׁר יִשְׁלוּ wie 5^{aα} gegen כָּל-יִשְׁלוּ v. 4) ein überflüssiges Breittreten von 5^{aβ} (בָּנָלָל kommt in JE nur bei J vor 12 13 30 27; DILLMANN 403 macht auch מָאֵז geltend; über beides s. m. Hexat. 109). Eine Dublette zu 4^b ist 6^a (vgl. auch בְּיַד פ' בְּיַד פ' בְּיַד פ' dabei kommt 6^{aβγ} nach v. 5 zu spät. Eine Scheidung der Elemente von v. 2-5 ist aber nicht möglich: R^{JE} hat J zu Grund legend und E beziehend relativ selbständig gearbeitet (vgl. WELLM. Comp. 56f., DILLMANN 403; KAUTZSCH-SOCIN E: 2^{aβ} 3^b 4^{aβ} 5^{aαβ} 6^{aα}).

Für die Zuweisung von v. 6^b-19 an E macht WELLM. Comp. 56 geltend וַיִּפֶּה תֹּאֵר וַיִּפֶּה מֵרֵאָה wie 29 17, דֵּר גֵּרָה מֵרֵאָה הָאֵלֶּה, v. 7 gegenüber 15 1 22 1 20 40 1 48 1 אֵלֶּהים v. 9 und וַיִּזְרַח v. 14. Der Gebrauch von אֵלֶּהים ist motiviert und hat Analogien bei J s. 20 13 (m. Hexat. 96); die Reue ist nicht entscheidend, den Singular רֵאָה hat auch J (27 27); die Formel הָאֵלֶּה הִרְבִּיבִים מֵרֵאָה hat J nicht, aber sie ist wohl auch 22 20 von redaktioneller Hand in den Text von J eingefügt worden. V. 7 ist also ein neuer, an das vorangehende lose anknüpfender Anfang. Wenn v. 7^{aα} R^{JE} gehört, so stand 6^b vermutlich nicht im Zusammenhang von v. 7^{aβ}-19, denn an sich wäre 6^b 7^{aβ} eine ganz gute Verumständung. Es ist also auch von da aus 6^b wohl an E zu weisen: die Schönheit Josephs mag dort der Anlass gewesen sein, dass sein Herr ihn in seinen persönlichen Dienst zog (s. 2^b 4^{aβ}). Auch in v. 7-19 sind noch einzelne Eingriffe wahrnehmbar: 8^b ist neben 8^{aβγ} unnötig, ebenso 10^{bγ} neben 10^{bβ}; KAUTZSCH-SOCIN und BALL lösen auch 20^{aβ} (vgl. 40 3) aus dem Quellentext aus, der vorgreifende Satz hebt sich in seiner Absichtlichkeit stark von der Naivität der Erzählung ab, in der ein Privatmann seinen Sklaven ins Gefängnis für Hofbeamte bringt; 23^b, vielleicht v. 23 ganz, ist breite Ausspinnung von v. 22. Da E keine Verführungsgeschichte gehabt haben kann, so handelt sich hier um glossatorische Erweiterungen.

In Cap. 40 sind namentlich im Anfang die zwei Quellen zu spüren. Die beiden Gefangenen heißen v. 1 מִשְׁקֵי מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְהָאֶפֶסֶת, v. 2 שֵׁר הַמִּשְׁקִים, v. 3 שֵׁר הָאֶפֶסֶת; das Gefängnis heisst 3^a zuerst מִשְׁמַר, dann wie 39 20 בַּיַּת הַסֵּהר; als Gefängnisvorsteher, der 39 21 בַּיַּת שֵׁר הַסֵּהר heisst, erscheint 40 3 4 der 37 36 von E eingeführte שֵׁר הַמְּבַחֲתִים. In v. 3 sind die Worte אֶל-בַּיַּת הַסֵּהר deutlich ein Zusatz — aus J, woraus natürlich 3^b ist; v. 2 und 3 Anfang gehört E: diese Quelle redet vom Obermundschenken und Oberbäcker und hat für Gefängnis מִשְׁמַר. J gehört dann v. 1^{aβ} (Dublette zu v. 2) v. 3 von אָל an v. 5, E v. 1^{aα} 2 3 Anfang v. 4 5^a. Nach J ist Joseph der Mitgefangene der beiden Hofbeamten v. 3, nach E hat er als Sklave des שֵׁר הַמְּבַחֲתִים die vornehmen Gefangenen zu bedienen. Letzteres ist Voraussetzung von v. 6. Es ist nachher durchweg vom Obermundschenken und Oberbäcker die Rede (v. 9 16 20-23); 15^a setzt die Relation von E in Cap. 37 voraus: der Haupttenor von v. 6-23 gehört also E. Doch sind Spuren von J da: in v. 7 redet אֲשֶׁר אֹתוֹ von Mitgefangenen, das einfache מִשְׁקֵהוּ 13^b ist unverfänglich (WELLM. Comp. 57 Anm.), aber 14^{bβ} bezeichnet Joseph sich als Gefangenen, nicht einfach als Sklaven, 15^b als unschuldig gefangenen. Die Erzählung von den Träumen hat J natürlich auch gehabt.

Cap. 39. 4 בְּעֵינַי אֲרִיבִי mit Sam., LXX בְּעֵינַי אֲרִיבִי Stat. constr. vor einem Satz s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130 d 155 n. 5 בְּבִיתוֹ BALL mit LXX, Pesch. wie v. 4 על. Bei 6^{aγ} hat KNOBEL auf 43 32 46 34 verwiesen. Es wird mit DILLMANN 405 so zu verstehen sein, dass er sich nur um das annehm, was jeder selbst besorgen muss, um Essen und Trinken. Zu וַיִּפֶּה תֹּאֵר s. zu 29 17. 8 מַה בְּבִיתִי ist gut hebräisch. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 137 c; BALL l. mit Sam., LXX מֵאֹמְהָ בְּבִיתוֹ. 9 בְּאֶשֶׁר 21 17 bei E anders (WELLM. Comp. 57), in der Bedeutung weil im Pentateuch nur noch v. 23. אֲעֲשֶׂה Imperf. als Modus potent., fortgesetzt durch Perf. consecut. וְהִטְאֵתִי, GES.-KAUTZSCH²⁶

§ 107 r t 112 p. שָׁמַע אֶל פִּי, sonst bei P (m. Hexat. 349). vielleicht eine Spur der von KUENEN angenommenen jüngern Bearbeitung. Zur Fortsetzung des Infinitiv mit Präposition durch Verb. fin. שָׁמַע s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 114 n. Über כְּהַיּוֹם im Unterschied von כְּיּוֹם s. GES.-BUHL יוֹם, über den Artikel GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 s. 14 St. בֵּיתָהּ l. BALL wie v. 11 mit LXX הַבַּיִת. 14 DILLMANN 406 und STRACK machen auf das Raffinement des Weibs aufmerksam: von ihrem Mann sagt sie nicht *mein Mann* sondern *er*, wie die Ehebrecherin Prv 7 12; um die Leute gegen Joseph einzunehmen, sagt sie *er darf mit uns seinen Mutwillen treiben*, als seien auch sie solchen Angriffen ausgesetzt, während sie bei ihrem Mann v. 17 natürlich nur von Gefährdung ihrer Person redet. חָתָק anders als 26 8. 18^a hat eine Konstruktion wie v. 10. 20 סָהַר nur hier und v. 21 22 23 40 3 5; übrigens steht gleich 40 25 im Einsatz aus J dafür. בּוֹר. Zu מְקוֹם אֲשֶׁר s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130 c. St. אֲסוּרִי (so auch Sam.) zieht BALL das Kĕrē אֲסוּרִי wegen v. 22 vor, wo übrigens Sam. auch הַאֲסוּרִים hat. 21 וַיִּתֵּן חֲנּוּ: das Suffix geht auf Joseph; der Ausdruck steht Ex 3 21 11 3 12 36 (DILLMANN 407) bei E und nimmt sich hier wie Dublette zu ^{a3} aus, so dass man an einen Einfluss dieser Quelle (aber nicht 21^b ganz) denken kann. Über die Auslassung des Subjekts im Relativsatz ^{b^a} s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 s.

Die Verführungsgeschichte hat man mit einem von ERMAN 505—507 mitgeteilten ägyptischen Märchen verglichen, aber die Unähnlichkeit ist grösser als die Ähnlichkeit. Im ägyptischen Märchen sucht die Frau eines älteren Bruders den jüngeren zu verführen; dieser schont sie, sich zum Verderben; die Frau reizt ihren Mann gegen seinen Bruder auf. An diesen einfachen Vorgang ist dann ein von Mirakeln strotzender mythologischer Schluss angehängt. An einen Zusammenhang der Episode in der Geschichte Josephs mit dieser ägyptischen Erzählung zu denken, liegt kein Anlass vor. Es ist nichts spezifisch Ägyptisches drin als vielleicht die Annahme besonderer Lascivität der ägyptischen Weiber. Das Familienleben der Ägypter wird übrigens als ein sehr inniges geschildert (ERMAN 217); daneben scheinen freilich schon früh auch sehr fragwürdige sittliche Zustände geherrscht zu haben (ib. 223). Wenn u. a. sehr starke Teilnahme der ägyptischen Damen an Trinkgelagen bezeugt ist (ib. 346 f.), so wirft Am 4 1 dasselbe den vornehmen Frauen von Samarien vor. Später ist der Ruf der Ägypterinnen ein sehr schlechter (Belege s. bei DILLMANN 405).

Cap. 40. 1 ff.: Obermundschenk und Oberbäcker; *Vorsteher des Backhauses* und *Schreiber des Schenklichen* gehörten in Ägypten zum Bestand eines vornehmen Haushalts (ERMAN 254); es sind „Leute von Bedeutung und Ansehen, um so mehr als der vornehme Ägypter zu allen Zeiten Gewicht auf eine gute Küche legte“. Speziell das Backen spielte eine grosse Rolle: im Grab Ramses' III ist das Bild einer königlichen Bäckerei (ib. 269). Über פָּרִים s. zu 37 36. 3 St. בְּמִשְׁמֵר l. BALL mit LXX בְּמִשְׁמֵר. Die Hofbeamten werden dem Obersten der Leibwache übergeben: das *Haus des Palastes* hat seinen eigenen Gerichtshof (ERMAN 112). E hat genauere Vorstellungen von den ägyptischen Verhältnissen als J, bei dem Joseph mit den Hofbeamten zusammen in Haft ist. 4 St. בְּמִשְׁמֵר l. BALL בְּמִ. 5 פְּתוּחַ eigentlich *Deutung*, hier *Bedeutung*. 7 אֲשֶׁר אָתָּם (anders als אָתָּם v. 4): darnach war Joseph zunächst im Gefängnis; der Ausdruck redet also von Mitgefangenen, was die Darstellung von J voraussetzt (DILLMANN 408). 7 כְּנִים

hier mit Pluralbedeutung *Gesichter*, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 87 f. 8 Über die Stellung von אָס nach פֶּתַר s. ib. § 152 o. St. פֶּתְרִים hat LXX besser פֶּתְרָם; der Plural von פֶּתְרוֹן kommt nicht, bei Bildungen dieser Art überhaupt selten vor. Joseph bietet sich nicht als Traumdeuter an; Deutung der Träume steht bei Gott — heidnische Vorstellungen sind hier beseitigt; sie sollen zunächst einmal erzählen d. h. wenigstens durch Aussprache sich das Herz erleichtern. 9 וְהִנֵּה: Waw apodoseos nach einer abgerissenen Zeitbestimmung, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 143 d. 10 בְּפִרְחָתָהּ als er blühte: da Part. mit בָּ an Stelle eines Temporalsatzes (ib. § 164 g) eine in der Mischna übliche Konstruktion sei (DRIVER, Tenses 172), will BALL מִפְּרִיחָתָהּ lesen. נִצְּחָה ist, da נָץ im bibl. Hebr. sonst nicht vorkommt, als Verkürzung von נִצְחָה angesehen worden (EWALD, DILLMANN 409, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 e); BALL liest נִצְּחָה er schoss in die Blüte(?). J. DERENBOURG ZATW 1885, 301 versteht mit Verweis auf Jes 18 5 unter נָץ oder נִצְּחָה die kleine harte Traube unmittelbar nach dem Verblühen; אֵלָה würde dann *ungewöhnlich starkes Wachsen* bedeuten. Die Verss. lassen Textverderbnis vermuten. 11 שָׁחַט ist ἄπ. λεγ. 13 כֵּן Posten, ausser 41 13 nur noch Dan 11 7 20 21 38, ist nach KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 314 eine der Spuren später Diaskeuase in der Josephsgeschichte, steht indessen 41 13 in einer Weise, die zum Gedanken an Eintragung keinen Anlass bietet. שָׁחַט temporal Belege, s. GES.-BUHL B 5. 14 כִּי אִם setzt einen zu ergänzenden negativen Satz voraus, etwa *ich begehre nichts oder und nun vergiss mich nicht* (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 163 d, GES.-BUHL אִם כִּי B c). וְזָכַרְתָּנִי ist dann ein Perf. confidentiae (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 n Anm. 2); אִם beim Perf. ist singulär (ib. § 105 b Anm. 2). WEILH. Comp. 57 Anm., DRIVER Tenses 142 und BALL lesen אִם st. כִּי; DILLMANN 409 wendet dagegen ein, dass Joseph das Gedenken nicht als selbstverständlich voraussetzen kann, sondern darum bitten muss; indessen אִם muss dann nicht Partikel eines Bedingungssatzes, sondern kann Fragepartikel sein: es ist dann eine drängende Frage *nur — ob du dann auch gewiss an mich denken wirst* (über Perf. in diesem Fall s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 n). Das אִם ist dann begründet; diese Frage hat den Sinn einer Bitte. 16 אֲנִי zur Hervorhebung des folgenden Suffixes, l. c. 135 n. הָרִי wird als *Weissbrot* erklärt (so Pesch.; LXX nennt auch ein Backwerk, AQU. redet unpassend von Weizenmehl); SYM. hat τρία καλά βανά *drei Körbe von Palmblättern*. MEINTEL, Polyglottenkonferenzen, denkt mit den Holländern an הָרִי *Loch* und versteht *Körbe von durchbrochener Arbeit*. Wenn mit הָרִי das Material oder die Arbeit an den Körben gemeint ist, so ist v. 16 f. sicher so zu verstehen, dass die untern leer sind und nur der oberste etwas enthält; die Vögel fressen dann alles weg. Traum und Deutung stimmen so besser zusammen: die Körbe sind schliesslich ganz leer. Übrigens ist ganz dieselbe Auffassung möglich, wenn סְפֵי הָרִי *Backwerkkörbe* heisst. 19 מַעְלֶיךָ 1) hält BALL für eine unpassende Glosse; die Überraschung ist allerdings noch schlimmer, wenn die eigentliche Bedeutung erst mit אֲבָ über ihn hereinbricht. Das zweimalige מַעְלֶיךָ ist ohnehin nicht gut. Als übliche Art der Todesstrafe bei den Ägyptern nennt DILLMANN 410 ohne Beleg das Enthaupten; das Aufhängen der Leiche fügt dann

nicht bloss zur Strafe die Schande (I Sam 31 10 II Sam 4 12), für ägyptische Voraussetzungen ist die Zerstörung der Leiche durch Tiere Verschärfung der Strafe; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 195 denken an die Strafe des Pfählens (vgl. 41 13). 20 Über die Form הִלְרָת s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 69 w, STADE Gr. 619 h. 246; Beispiele für Hoph. mit אָת s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 121 b. 21 מִשְׁקָה hier *Mundschenkenamt* oder *Getränke*, wie Lev 11 34; I Reg 10 5 21 (DILLMANN 410).

4) Joseph am Hofe des Pharao Cap. 41.

V. 9–12 greift fast in jedem Wort auf E in Cap. 40 zurück (vgl. v. 9 שֶׁר הַמִּשְׁקִים. v. 10 קָנָף wie 40 2, מִשְׁמָר, שֶׁר הַטְּבָחִים, שֶׁר הָאֲפִים, v. 11 wie 40 5^a, v. 12 Joseph der Sklave des שֶׁר הַטְּבָחִים und Diener der gefangenen Hofbeamten, אֶתְנִי wie אֶתָם 40 4). Die Verse hängen nach vorn und hinten mit dem Haupttenor des Cap. so gut zusammen, dass dieser E zugewiesen werden muss (vgl. auch Kleinigkeiten wie פֶּתַר אֵין v. 15 wie 40 8). Doch machen sich verschiedene Unebenheiten spürbar: vgl. z. B. בּוֹר v. 14 wie J 40 15 (BALL 14^{aβ} J); dann Abweichungen in der Wiedergabe der Träume in v. 17–24 gegen v. 1–7, nämlich v. 1 בֶּרֶךְ v. 17 ' על־שֵׁפֶת יַאֲר ' v. 2–4 מְרָאָה v. 18 f. הָאֵר, v. 3 f. נֶק (doch s. zu v. 3) v. 19 f. נֶק, v. 5 בְּרִיא v. 22 מְלֵא (v. 7 noch מְלֵא neben בְּרִיא, v. 24 nur מְלֵא, v. 23 + עֲנָמָה gegenüber v. 7; doch s. zu v. 23), ausserdem v. 2 und 18, 3 und 19 Verschiedenheit der Wortfolge, מוֹהֵי־יָאֵר v. 3 om. v. 19, דְּלוֹת v. 19 hat v. 3 nicht, st. 3^b in 19^b eine Reflexion des Pharao, auch v. 4 wird v. 20 21^a verändert wiedergegeben; weiter greift 27^b der Präcisierung v. 25 ff. vor; 30^{aβ} und 31, 33 und 34^a (mit הַפְּקִיר wie 39 4^b 5), v. 40 und 41 sind Dubletten; v. 44 greift hinter v. 42 zurück (v. 46^a gehört P); 49^b ist nach dem Vergleich in 49^a überflüssig; der Vorschlag in den guten Jahren den Fünften zu erheben, ist etwas anderes, als was 35^a und ^b vorgeschlagen, 48^a ausgeführt wird; 50^b mühsam an 50^a anschliessend, wird Glosse im Geschmack von P sein; v. 54–57 zeigt auffallend schlechten Fluss; 54^{bβ} greift, wenn man nicht mit LXX Pesch. הָיָה לֹא לִישׁ, ungeschickt v. 55 56^{aβ} vor; 56^a, Dublette zu 54^{bβ} ev. zu 47 13^a, ist zwischen v. 55 und 56^{aβ} störend; statt 56^{bβ} wäre die Konstatierung des Anwachsens der Not in den übrigen Ländern, etwa 54^b angezeigt zur Motivierung von v. 57; ob die Verwirrung R^{JE} zugemutet werden kann oder auf zufälliger Verwerfung des Textes beruht, muss dahingestellt bleiben.

Wenn durch das ganze Cap. אֶרֶץ מִצְרַיִם für das Land durchgeführt ist, wie P sagt, während J (vgl. 42 1 3 43 2 15) und meist auch E (45 9 23 25 46 3 4 50 22 26, dagegen 48 8 15 26) einfach מִצְרַיִם haben, was hier für das Land nur v. 8 57 steht, dagegen v. 55 f. für *die Ägypter*, so wird man hier an die von KUENEN angenommene späte Bearbeitung der Josephgeschichte zu denken haben. Auf diese führt KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 314 weiter zurück בֶּן v. 13 (s. aber zu 40 13), לְקַצֵּים v. 47 (vgl. Lev 2 2 5 12 6 8 Num 5 26).

Auf eine Quellenscheidung im einzelnen wird zu verzichten sein. KAUTZSCH-SOCIN weisen an J v. 41 49^{aβ}, an P 46^a, an R 50^b, BALL an J 14^{aβ} 31 34 35 41 43^b 44 49 54^{bβ}, an R^{JE} 56^{bβ}, an P 36 46–48, an R 50^b. LEANDER ZATW 1897, 195 f. hält 34^a für Parallele aus J zu v. 33; 34^b gehört E, denn Subj. zu הַמֵּשׁ ist der וְהָכֵם v. 33 (vgl. v. 39); Subj. zu dem pluralischen Verbum in 35^a ist פְּקִידִים v. 34^a; in v. 35 gehört J הַשְּׂנִים אֶת־בְּלִיאֵל אֶת־הַשְּׂנִים וְיִקְבְּצוּ אֶת־בְּלִיאֵל אֶת־הַשְּׂנִים, Zusätze aus E sind הַבְּאוֹת הָאֵלֶּה und wegen בִּי (gegenüber dem nach LEANDER jahrwistischen אֶת־הַפְּרָעָה אֶת־הַבְּאוֹת), wobei der Plur. וְיִקְבְּצוּ — gegen 34^a — auf Einfluss des וְיִקְבְּצוּ zurückzuführen ist; אֶת־אֶל nach פְּרָעָה sprengt den Zusammenhang und ist von später Hand. V. 36 gehört JE, v. 48 wie 35^a J, v. 49 wie 35^b E.

1 הַרְשָׁתִים יָמִים wie שְׁנַתִּים יָמִים 29 14. Versuche der Ableitung des Namens יַאֲר teilt GES.-BUHL mit. 2 Über יְפוֹת מְרָאָה s. o. zu 29 17. אָהוּ ist ein ägyptisches Lehnwort, s. GES.-BUHL.

3 f. דְּקוֹת: BALL macht darauf aufmerksam, dass das von Sam. hier vorausgesetzte und vom AT v. 19 geschriebene רְקוֹת wegen der Alliteration mit רְעוֹת ebenso am Platze ist, wie v. 6 das mit שְׂדוּפוֹת im 7 übereinstimmende דְּקוֹת. An Beziehungen zur ägyptischen Mytho-

logie ist bei den Kühen und Ähren schwerlich zu denken (anders DILLMANN 411). 5 וַיִּשֶׁן om. LXX. 6 שְׂדֵפוֹת קָרִים über Anlehnung des Part. pass. an einen Genet. causae s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 1161. שֶׁרַךְ nur hier und v. 23 27. קָרִים: „von Mitte Februar bis Mitte Juni weht der glühende Südostwind, der oft orkanartig anwächst und mit feinem Staube die Luft erfüllt und die Pflanzen bedeckt“ (ERMAN 23). Genaue Kenntnis der klimatischen Verhältnisse Ägyptens steht übrigens nicht notwendig dahinter, da der קָרִים und zwar der eigentliche Ostwind in derselben Weise in Palästina sich geltend macht (Jes 27 28 Hes 17 10 19 12 Hos 13 15 etc.; DILLMANN 44, BUHL Pal. 53). 7 Während die schlechten Ähren hier nur ein Attribut haben, steht bei den guten neben dem nach v. 5 zu erwartenden בְּרִיאֹת noch מְלֹאוֹת, vermutlich aus der andern Quelle. aus der v. 22 מְלֹאוֹת st. בְּרִיאֹת aufgenommen ist. פָּעַם Niph. kommt noch Dan 2 3 Ps 77 5, Hithp. Dan 2 1 vor, aber da Jdc 13 25 das Piel hat, so ist der Gebrauch des Worts schwerlich ein Zeichen der jungen Überarbeitung (KUENEN). תְּרַטֵם wird teils von תְּרַטַּת *Griffel*, teils von dem arab. Stamm ḥṭm *nüseln* abgeleitet (s. GES.-BUHL). St. הִלְמֹוּ und אָתָם l. entweder הִלְמֹוּ וְאָתָם oder אָתָם וְהִלְמֹוּ und אָתָו (LXX, BALL). Zu v. 9–13 s. Analyse. 9 St. תְּטֹאֵ ל. mit Sam. LXX אֵל־ (übrigens haben Sam. LXX v. 17 אֵת st. אֵל). תְּטֹאֵ bezieht sich auf 40 1. St. אֵתִי 10^{ba} l. mit Sam. LXX אָתָם. Über בְּמִשְׁמֵר s. zu 40 3. 11 וַיִּתְקַמֶּה über Imperf. consec. in der 1. Person mit der Endung ה־ (namentlich in der späteren Sprache) s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 49 e. אֵשׁ wie 9 5 in ganz loser Einfügung ib. 139 c. 13 פָּרְעָה הָשִׁיב BALL + פָּרְעָה wie 40 13; zu בָּן s. dort. 14 Zu ^{ba} s. Analyse. St. וַיִּרְיָצֵהוּ l. LXX וַיִּצְיָאֵהוּ. St. וַיִּגְלַח ohne Obj., *sich scheeren* liest KAUTZSCH וַיִּגְלַח, an Stelle des sonst nicht vorkommenden Niph. BALL וַיִּתְגַּלַּח. Wenn Rasieren des Kopfes damit gemeint ist, so kennt der Erzähler die ägyptischen Dinge nur von weitem: das Rasieren des Kopfes war auf die Priester des neuen Reichs beschränkt (ERMAN 403. 302 ff. 94). Was es mit dem Wechseln der Kleider auf sich hat, muss auf sich beruhen, da das ägyptische Hofceremoniell nicht näher bekannt ist. An die religiöse Verehrung der Pharaonen denkt dieser Erzähler doch wohl nicht. 15 אֵין wie 40 8 gestellt. Über die Unterordnung des Objektssatzes ^b ohne Konjunktion s. zu 12 13; der Ausdruck ^b ist bemerkenswert knapp. 16 Die Antwort Josephs ist nicht ohne weiteres klar. MT liest בְּלִעְדֵי wie 14 24 *ich durchaus nicht, Gott wird etwas für den Pharao günstiges offenbaren*. Aber בְּלִעְדֵי steht gleich nachher, allerdings bei J, im Sinn von *ohne jemand* = *ohne jemandes Willen*. LXX Pesch. lasen אֱלֹהִים בְּלִעְדֵי, LXX dann וְעַנָּה לֹא. Bei dieser Fassung ist die Antwort angemessener: Joseph hält wie 40 8 vorsichtig zurück. BALL liest mit LXX, nur ohne לֹא, den Satz dann als Fragesatz verstehend *kann ohne Gott* etc. Zu v. 17–24 s. Analyse. 17 הִנְנִי BALL mit Sam. und wie 40 9 16 וְהִנְנִי. 21 Zu קָרְבָּנָה s. zu 21 29, zu מְרִיאֵהוּ GES.-KAUTZSCH²⁶ § 93 ss. 22 praem. BALL mit LXX וַאֲשֵׁן. 23 גְּנָמַת, om. BALL mit LXX Pesch. und Hexapla, ist aramäisch, גְּנָמַת im AT, aber doch wohl nicht Glosse, sondern eher durch Verwechslung mit גְּמָחוֹת entstanden (NESTLE. BALL). שְׂדֵפוֹת BALL mit Sam. LXX Pesch. praem. ; ebenso v. 27. 26 Vor פְּרוֹת setzt BALL mit Sam. LXX und wie MT vor שְׂבָלִים den Art. (vgl. 21 29), s. GES.-

KAUTZSCH²⁶ § 126 x. V. 26^b חָלֵם LXX + פָּרְעָה. 27 St. הַרְקוֹת l. LXX הַרְקוֹת. BALL mit Sam. Pesch. הַרְקוֹת. Über v. 27^b s. Analyse. BALL praem. שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה (und dann וְהָיָה st. וְהָיָה; über וְהָיָה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 p), nur sollten diese Worte eigentlich an Stelle von v. 27^b stehen. 29 ff. שָׁבַע nur noch Koh 5 11 Prv 3 10. 30 וְקָמוּ Perf. consec. zur Fortsetzung des futurischen Nominalsatzes. Über 30^{a,b} und v. 31 s. Analyse. 32 עַל wie bei verbis dicendi und sentiendi, GES.-BUHL B 2 d; DILLMANN 413 verweist auf Rt 4 7 und לָ Gen 17 20. Zu 33 und 34^a s. Analyse. וַעֲשֵׂה ist genaue Parallele zu וַיֵּאָמֶר v. 33. *er möge handeln* (DELITZSCH⁵ z. St.), Sam. hat וַעֲשֵׂה. Das ה ist vielleicht des Rhythmus wegen hinzugefügt, entsprechend der Betonung וַיֵּאָמֶר; grammatikalisch möglich ist es ohnehin, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 107 n. 34^b Die Erhebung des Fünften ist bescheidener, als der v. 48 ausgeführte Vorschlag v. 35, den gesamten Ertrag der guten Jahre anzusammeln. Zur Bedeutung und Konstruktion von וְהִמַּשְׁתָּ (Sam. וְהִחַמַּשְׁתָּ, BALL mit LXX וְהִמַּשְׁתָּ vgl. עֲשֵׂה, bei E und D *etwas verzehnten* (Gen 28 22 und Dtn 14 22), dagegen Neh 10 38 ohne Objekt *den Zehnten erheben*; ausserdem Kāl jemand *mit dem Zehnten belegen* I Sam. 8 15 17. Hiph. *den Zehnten geben* Dtn 26 12 und *den Zehnten einsammeln* Neh 10 39. So wie hier הִמַּשְׁתָּ steht עֲשֵׂה וְעֲשֵׂה nur bei Neh und in dem nicht alten Königsrecht I Sam 8 11 ff. Zuweisung von 34^b an J ist doch zu bedenken: der Vorschlag könnte P gehören oder Glosse sein, jedenfalls stellt er gegenüber der Naivität von v. 35 die vernünftige Erwägung an, dass die Leute in den sieben guten Jahren auch etwas für sich brauchen. Ohnehin steht der Vorschlag Getreide anzusammeln 35 zweimal, ^a und ^b, so dass nur ein Teil von v. 35 J gehören kann. Vor אָכַל 2) setzt BALL וְהִתְנוּ ein, LXX l. וְהִתְנוּ. st. וְהִתְנוּ und וְהִתְנוּ. Sam. Pesch. וְהִתְנוּ. st. וְהִתְנוּ. 36 בְּקֶרֶן *das Hinterlegte, das Depositum*, nur noch bei P Lev 5 21 23, ist ein term. techn. der Gerichtssprache; der Vers oder doch 36^a dürfte mit dem Vorschlag, den Fünften zu erheben, zusammenhängen, also ev. P gehören; הָאָרֶץ *Bevölkerung des Landes* (so bei J 9 19 10 25 11 1) wird dem nicht entgegenstehen; die Breite des Ausdrucks spricht dafür. Der Satz aber sagt nichts anderes als v. 35 Schluss: die Vorräte sollen sorgsam aufbewahrt werden. 40 בְּיָמָיו drückt den Standpunkt des orientalischen Königtums aus, nach dem Land und Volk um des Königs willen da ist (vgl. 45 s und 9); vielleicht steht auch ein Begriff der ägyptischen Amtssprache dahinter, in der *Haus des Königs* und *Haus eines Gottes* königliche Domäne und Tempelgut bedeutet (ERMAN 139 142 159 386). Da נָשַׁק sonst nirgends *sich fügen* heisst, nimmt BALL den Vorschlag wieder auf, st. וְנָשַׁק zu lesen וְנָשַׁק von נָשַׁק (s. DILLMANN 414), aber וְנָשַׁק *laufen, rennen* im Sinn von 44^{b3} ist im Hebr. sonst auch nicht zu belegen. LXX ὑπακούουσιν setzt וְנָשַׁק oder וְנָשַׁק (BALL ev. וְנָשַׁק). Pesch. וְנָשַׁק וְנָשַׁק voraus. הַכֶּסֶף Acc. des Masses. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 118 h. 41 Dublette zu v. 40, mit Unterbrechung des Zusammenhangs, gehört J. 42 Der Siegelring wird bei den Ägyptern am Finger getragen (ERMAN 313; s. o. zu 38 18). Ob שֵׁשׁ *Baumwolle* oder vielleicht *feine durchsichtige Leinwand* ist, lässt sich nicht mehr entscheiden (reiches Material bei DILLMANN zu Ex 25 4; vgl. HbA 192 f.). St. הַתְּהֵב l. BALL mit Sam. תְּהֵב. Mit רִבִּיר könnte der *Haalskragen* gemeint sein, der ein wesentliches Stück der ägyptischen Tracht

ist. Anlegen von Schmuck und Festkleidern ist eine Art königlicher Ehrung (ERMAN 159 317). Die Denkmäler bezeugen aber auch speziell die Verleihung von Goldketten an hohe Beamte (ib. 174ff. 289); eine einfache Goldkette um den Hals erscheint auch als königlicher Schmuck (ib. 114 Abbildung).

43 Form und Namen der Wagen haben die Ägypter von den Semiten; עֲגָלָה ist der schwere Lastwagen, מְרֻבָּבָה, der Wagen für Spazierenfahren, Reise, Jagd und Krieg, ist ein leichtes zweirädriges Gefährt mit Raum für höchstens drei Personen. Die Staatswagen zeichnen sich natürlich durch grossen Luxus aus (s. ERMAN 650f., HbA 1752). אֲפָרָה ist noch unerklärt; die Verss. haben hier geraten. An Versuchen es aus dem Ägyptischen zu erklären fehlt es nicht (s. DILLMANN 415, SPURELL z. St., BALL). BRUGSCH, Geschichte 247 hält es für ein ägyptisiertes semitisches Wort *beugt die Kniee*: Rossi, etymol. ägypt. 1. 339 setzt es gleich ape-rek *caput inclinare*; HARKAVY, Berl. ägypt. Zeitschr. 1869, 132 gleich ap-rex-u *Haupt der Weisen*: BENFEY, Verhältnis der ägypt. Sprache 302f., deutet a als Zeichen des Imperativs, bor *proicere*, k als Zeichen der zweiten Person, also *wirf dich nieder*: LEPAGE RENOUF, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1888 XI 1 S. 5ff., hält es für abu-rek *dein Befehl ist (unser) Begehren*. An ein aram. Aphel st. des hebr. Hiph. zu denken, hat die Schwierigkeit, dass beides heisst, *jemand die Kniee beugen lassen*. BALL acceptiert aus Sam. LXX Pesch. אֲפָרָה st. אֲפָרָה, aus Sam. נָתַן st. נָתַן, und meint, es sei ursprünglich nur die Mitteilung der künftigen Stellung Josephs an das Volk dagestanden, und liest 'אֲפָרָה לְפָנָיו לְאָמַר כִּי נָתַן וְגו'

Übrigens wäre der Inf. absol. וְנָתַן keine singulare Konstruktion s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113z. BALL hat 43^{a7b} an J gewiesen; jedenfalls kommt 44 zu spät, greift aber auch hinter 43^{a7b} zurück.

45 צָפַנְתָּ פַעֲנָה haben die Juden von צָפַן und פָּעַן = *φαίω* abgeleitet und *occultorum relevator* gedeutet. Die von Hieron. mitgeteilte Deutung *salvator mundi*, koptisch p-sot-om-ph-eneh, leitet das Wort von einem sot, sôte *redemptio* und eneh *saeculum* ab, aber dabei kommt das n in צָפַנְתָּ nicht zur Geltung. EWALD, BUNSEN, LEPSIUS nehmen Umstellung von פּ und צ in צָפַנְתָּ an und leiten von ägyptisch-koptischen sônt *sustentare* und anḥ *rita* ab; das gäbe *sustentator ritae*. BRUGSCH, Geschichte 248, deutet es za-p-u-nt-p-a-ānkh *Landpfleger des Bezirks von der Stätte des Lebens*, d. h. des Nomos Sethroïdes. G. STEINDORFF, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde 1889, 41 ff., Berl. ägypt. Zeitschr. XXX 49f., deutet den Namen de-penute-ef-ōnch *es spricht der Gott, er lebt* (vgl. DILLMANN 415, SPURELL 333). Ein Name mit der Endung t'-ef-ōnch ist zuerst gegen das Ende der 20. Dynastie (ca. 1060) nachgewiesen, in der 22. Dynastie (ca. 943–775, E. MEYER) werden sie häufiger, in der 26., saitischen, Dynastie (663–525) ganz gewöhnlich, was LAGARDE, Mitth. III 226–229 für die historische Ansetzung von E verwertet. Der Name אֲסַפְנַת, ns-nt *der Göttin Neit zugehörig*, kommt schon in alter Zeit vor. Über פָּרַע s. o. zu 37 36. אֲסַפְנַת, LXX Ἡλίου πόλις, ist das unterägyptische Anu, dessen Priesterschaft im altthebanischen Reich das Totenbuch in seinem Kern hervorgebracht hat und dadurch für die Entwicklung der ägyptischen Religion von entscheidendem Einfluss geworden ist (E. MEYER I 93, TIELE I 54). Auf alte Erinnerungen in E ist daraus nicht zu schliessen; das Ansehen von Stadt und Priesterschaft

war auch später noch vorhanden (ERMAN 49). 45^b ist unübersetzbar; OLSHAUSEN's Änderung von וַיֵּצֵא in וַיֵּצֵב אֶת- in וַיֵּשֶׁת אֶת- lehnt DILLMANN 416 ab, da E so nicht sagt. BALL korrigiert nach v. 33^b וַיֵּשֶׁת אֶת- , das ergäbe eine Schlussbemerkung über die Ausführung der v. 39f. geäußerten Willensmeinung; aber dazu gehört Josephs Verheiratung nicht mehr; der Satz würde nachhinken. Da LXX v. 45^b auslässt, sind die Worte vielleicht als durch irgend einen Zufall in den Text hereingekommen anzusehen. Die chronologische Notiz 46^a und wohl auch v. 46^b (vgl. פָּרְעָה מְלֶךְ מִצְרַיִם) wird P gehören.

In 47 weist עֵשָׂה (so 1 11f.) und קָמִיץ (Lev 22 5 12 6 8, קָמִיץ Num 5 26) auf P hin (BALL); KUENEN. hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 314 sieht in לְקַמְצִים die Hand des Diaskeuasten. Aber dieses *handrollweise* sagt zu wenig; LXX hat ὄραγματὰ Garben (קָמֹת? Jdc 15 5), Pesch. hat st. לְקַמְצִים וַיִּתְעַשׂ سَمِعْتِ sammelte (wie v. 48 49) in die Scheunen. Pesch. greift dem folgenden vor; die Notiz, dass sieben gute Jahre ins Land kamen, ist unentbehrlich; LXX hat nur das gegen sich, dass auch hier der Ausdruck nicht voll genug ist. In 48 ist zunächst הֵיוּ שְׁנֵי הַשָּׁבָע zu korrigieren, entweder mit Pesch. und OLSHAUSEN שְׁנֵי הַשָּׁבָע st. שְׁנֵים (so v. 53, dort dann הָיָה st. הֵיוּ), oder mit Sam. LXX הַשָּׁבָע אֲשֶׁר הָיָה הַשָּׁבָע (s. DILLMANN 416). BALL weist den Vers an P; aber dieser Quelle scheint der Vorschlag der Erhebung des Fünften zu gehören, während 48^a dem v. 35 entspricht. Die Detaillierung 48^b entspricht dem Geschmack von P und könnte dieser Quelle oder einem Glossator gehören.

49 mit BALL ganz an J zu weisen, wird nicht gehen, da der Vers eine Dublette enthält: 49^a mit der Vergleichung *wie Sand des Meeres* (freilich 22 17 32 13 bei R^J bzw. J^s) und הָרֶבֶב מֵאֵד wie 15 1 (und 16 10) wird J gehören, dann 49^b E; 49^a mit זָבַר und זָבַר (gegen קָבַץ und אָבַל) auch J zuzuweisen (BALL), läge am nächsten, wenn nicht in Cap. 43f. bei J אָבַל stände (43 2 20 22 44 1 25), was 42 10 aber auch in E sich findet.

50 St. יָלַד l. BALL mit Sam. יָלְדוּ, s. 35 26. 51 den Kindern giebt Joseph, nicht die Mutter die Namen; da die Knaben Heroes Eponymi von Hauptstämmen sind, mochte es unschicklich erscheinen, ihre Namen von einer Ägypterin geschöpft werden zu lassen. נִשְׁנִי: das Piel kommt sonst nicht vor; über die singuläre Aussprache נִשְׁנִי s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 52ff.

Eine natürliche Erklärung von *Manasse* scheint es nicht zu geben; אֶפְרַיִם, אֶפְרַיִם setzt WELLM. Comp. 322 = פְּרַת *Fruchtland*; die Identität der Namen ergibt sich aus dem Adjektiv אֶפְרַתִּי zu אֶפְרַיִם. 56 St. עַל-כֵּן לִפְנֵי הָאָרֶץ haben Sam. LXX Pesch. עַל-פְּנֵי-כֵן-הָאָרֶץ.

עַל-פְּנֵי-כֵן-הָאָרֶץ ist unübersetzbar, es muss, wie Sam. LXX Pesch. nahelegen, ein Wort für Kornspeicher dagestanden sein. WELLM. Comp. 57 meint, es sei ein von שָׁבַר abgeleitetes Wort gewesen. LAGARDE Symm. I 57 denkt an ein Wort wie אִישְׁבוּרָא, BALL schlägt הָבַר vor. St. וַיִּשְׁבַּר l. wie 42 6 וַיִּשְׁבַּר. In der vorliegenden Bedeutung (s. GES.-BUHL שִׁבַר II) kommt der Stamm שִׁבַר nach BALL zu 42 1 auch im Sumerischen vor.

57 Über בָּאוּ בְּלֵאֲרָץ בָּאוּ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 e.

Über die verschiedenen Konstruktionen der ägyptischen Kornspeicher berichtet ERMAN 576f. Königliche Kornspeicher, in welchen das als Steuer gelieferte Getreide gesammelt wurde, werden erwähnt (ib. 129f.); ihre Verwaltung ist ein hohes und wichtiges Amt (ib. 133 142 159). Die hier zusammenfließenden Vorräte sind naturgemäss zum

Unterhalt der Beamten, Soldaten, Leibeigenen bestimmt (ib. 159). Hungerjahre sind in Ägypten keine seltene Erscheinung (ib. 567 und Anm. 1). Ein Nomarch unter Usertesene I (12. Dyn.) rühmt sich, wie er in Hungerjahren in seinem Gau durch Bestellung der Felder und durch Verteilen von Nahrung geholfen habe (ib. 140; s. auch BRUGSCH Geschichte 130 246 f.).

5) Das erste Zusammentreffen mit den Brüdern Cap. 42.

Spuren der Benutzung zweier Quellen sind ganz deutlich (s. DILLMANN 418, WELLM. Comp. 58—60): v. 2^a ist ein an v. 1 sich schlecht anfügender Neuansatz, v. 7 ist Dublette zu v. 8 10, 11^a zu 13^a; v. 27 f. ist durch 25^{av} ausgeschlossen und macht die Überraschung v. 35 unmöglich; dazu kommt der Wechsel von יַעֲקֹב v. 1 4^a und יִשְׂרָאֵל v. 5, und von שֶׁךְ v. 25 (27^a) 35 und אֲמַתְחַת v. 27^b 28. Der Haupttenor gehört E: vgl. v. 9 die Bezugnahme auf 37 5-11, dann v. 22 auf Rubens Fürsprache, den Namen Jakob v. 1 4^a 29 36, sodann צָדֵק v. 25, das Suffix כְּלָנָה v. 36 (s. o. zu 21 29), מִשְׁמֵר v. 17 19 wie 40 3 7, קָחַר v. 34 (vgl. 34 10 21 37 28); andres wie הִנֵּה v. 15, הַלֵּךְ ist unsicher (s. m. Hexat. 184). J gehört v. 27 28 bis אֲחֵיו (vgl. auch מִקְפּוֹא v. 27 wie 24 25 32); שֶׁךְ in 27^a ist redaktionell; v. 38 ignoriert Rubens Anerbieten und Simeons Gefangenschaft und wird 44 29 bei J vorausgesetzt. Vom Anfang des Cap. gehört J 2^a (BALL auch 2^b); 4^b hat mit v. 38 und 44 29 פְּנֵי־קְרָאֵנוּ אָסוֹן gemeinsam (אָסוֹן an sich auch bei E, Ex 21 22f.); in v. 5 steht יִשְׂרָאֵל; in v. 6 hält WELLM. Comp. 60 אֲרֵצָה אֲרֵצָה וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ אֲפָיִם (wie 19 1) gegen וַיִּלְאֲפְיוּ א' (48 12, wo aber LXX Pesch. אֲפָיִם לוֹ lesen) für ein Zeichen von J, aber nach v. 9 hat E auch die Adoration der Brüder erzählt, so dass v. 6 gemischten Text haben wird (DILLMANN 419); vgl. die Wiederholung von 5^a in 6^{bz}, s. aber nachher; J gehört wieder v. 7, aber ohne וַיְדַבֵּר אֲתָם קְשׁוֹת s. nachher; 11^a unterbricht zwischen v. 10 und 11^b, ist keine Antwort auf Josephs Frage und wird v. 12 ignoriert. An J wird also zu weisen sein v. 2^a (über 2^b s. nachher) 4^b 5 6 z. T. 7 11^a 27 28 bis אֲחֵיו 38. Der im Stil von P arbeitende Diaskeuast ist auch spürbar: in Cap. 41 hat er אֲרֵץ מִצְרַיִם durchgeführt, hier אֲרֵץ כְּנָעַן v. 5 7 13 29 32; KUENEN schreibt ihm auch die Wiederholung in v. 5 und 6, שְׁלִיט in v. 6 (Koh 7 19 8 8 10 5 Hes 16 30, bei Dan oft), אֲחֵיכֶם אָחַד in v. 19 zu.

1 שֶׁךְ ist *Getreide als Handelsartikel*, DILLMANN 418; s. zu 41 56. 2^b Über die Anfügung des negativen Finalsatzes durch וְלֹא s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 109 g. 3 St. בַּר schlägt LAGARDE Übersicht 230 r 1 שֶׁךְ vor; nachher steht אֲכָל שֶׁךְ, v. 7 bei J, v. 10 bei E. Wenn שֶׁךְ שֶׁךְ zu korrigieren und der Ausdruck (nicht שֶׁךְ überhaupt) wegen 47 14 für J zu reservieren ist, so fragt sich, ob v. 3 z. T. oder ganz J gehören kann. J schreibt יָרַד bzw. Hiph. und Hoph. davon 37 25 39 1 42 38^a 43 11 15 20 22. Vielleicht ist mit 2^a auch 2^b (BALL) und v. 3 an J zu weisen. Freilich ist das für 2^b ganz weniger wahrscheinlich, wenn man nach LXX μισρά βρώματα mit BALL אֲכָל מַעֲט מִשֶּׁם st. מִשֶּׁם liest; das auf 2^a zurückweisende מִשֶּׁם wird aber durch מִמְצְרַיִם v. 3 gestützt. 6 Die Worte אֲחֵיכֶם אָחַד sind wegen שְׁלִיט (s. Analyse) als Glosse verdächtig. Dass 6^a nicht aus einem Guss ist, zeigt der auch von LXX vorausgesetzte zweimalige Ansatz mit הוּא (^{av} haben Sam., Pesch., Targ. Jon. u. a. הוּא). Wenn 6^b nicht Glosse, sondern ein schlecht eingefügtes quellenmässiges Stück ist, so ist שְׁלִיט an Stelle eines andern Ausdrucks getreten: E sagt dafür אֲרֵצֵי הָאָרֶץ v. 30 33 und מִשְׁלֵי בְּכָל-מִן אֲרֵץ 45 8 26; eine Parallele aus J fehlt (s. DILLMANN 419). Wenn man mit Berufung auf den Namen des ersten Hyksoskönigs bei JOSEPHUS Ap. I 14 Σάλαις (Eus. chr. Arm. 1, 224 *Silitis*) in שְׁלִיט einen überlieferten term. techn. finden wollte, so steht dem entgegen, dass der Name in den Monumenten nicht nachweisbar ist und eine Variante Σαίτης neben sich hat (F. MEYER I 112 Anm.). Über den Art. in הַמְשִׁבִּיר s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 k. 7 וַיְדַבֵּר

אָתָם קָשׁוּת (Femin. eines Adj. im Sinn des Neutrums s. ib. § 122 q) setzt J nachher nicht voraus (43 5-7 44 18 ff. vgl. WELLM. Comp. 58); die Worte gehören zum Verhör v. 8 ff. (vgl. v. 30) und sind vor 9^b einzufügen. 9 לָהֶם לְ: wie 17 20 19 21 (DILLMANN 419). אֶרְנָת LXX τὰ ἔργα = אֶקְבֹּת (? BALL), SYMM. τὰ κρῖνα, Pesch. ܠܘܘܘܢ (= אֶרְנָת I Sam 2 23). 10 אֶעֱבְרֶיךָ: BALL mit Sam. LXX Pesch. om. ו (als Verdoppelung des vorangehenden ו); es wäre doch anders als 17 5 (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 163 a): dort ist es ו vor Perf. Consec. und steht zur Fortführung eines vollständigen Satzes; v. 12 steht in diesem Fall בִּי. 11 An Stelle des seltenen נִחְנֶנֶה (s. l. c. 32 d) l. BALL mit Sam. אֲנַחֲנִי. 13 Bei der jetzigen Wortstellung oder Accentuierung haben אֲנַחֲנִי und אֶעֱבְרֶיךָ nicht nebeneinander Platz; statt das eine oder andere (meist mit OLSHAUSEN אֲנַחֲנִי) auszuwerfen, kann man, was LXX, Pesch. nahelegen, durch Umstellung helfen, so BALL שְׂנַיִם אֶעֱבְרֶיךָ. Noch einfacher ist, gegen die Accente nach אֶעֱבְרֶיךָ abzusetzen (DILLMANN 420). Aber auch in der Erzählung der Brüder v. 32 sind die entsprechenden Worte wahrscheinlich umgestellt (Sam: אַחִים אֲנַחֲנוּ). Die Mitteilung über die Familienverhältnisse soll mangels anderer Beweise ihre Harmlosigkeit darthun. הָאָחֵר der in dieser Aufzählung noch fehlende eine. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 q. אֲנִינִי er ist verschwunden (s. 5 24) umgeht den Sachverhalt. 14 הֵאָהַב BALL nach 41 28 + הִדְבָּר. 15 הִי פָרְעָה: die masoretische Finesse, wenn bei Gott geschworen wird, הִי auszusprechen, sonst הִי ist soviel wert wie die Unterscheidung von אֲרִנִי und אֲרִנִי (s. I Sam 20 3 25 26: vgl. DILLMANN 420, SPURELL 337, GES.-BUHL הִי I). Der ägyptische Schwur Josephs macht seine Maske (vgl. v. 23) noch dichter. 16 וַיִּקַּח: LXX וְקָחָה Imperat. ihr müsst gefangen bleiben. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 110 c: zu וְקָחָה 18 vgl. ib. f. 18^b: ich habe [auch] Religion. 19 Zu אֶחָד אֶחָדֶיכֶם einer von euch Brüdern s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 134 d. Dagegen v. 33 הָאָחֵר, mit einem unübersetzbaren Artikel, einen sc. den, dessen Fehlen Jakob schon bemerkt hat; vgl. הָאָחֵר v. 13. הִבְיִאוּ: BALL mit LXX. Pesch. וְהִבְיִאוּ. Zu שָׁבֵר רַעֲבוֹן hat OLSHAUSEN מִטַּר וְרַעֲבָה Jes 30 23 verglichen: DILLMANN 420. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 125 h. 20 וַיַּעֲשֵׂה בֵן, vor DILLMANN 420 und STRACK 81 gehalten, ist Glosse (KAUTZSCH-SOCIN, BALL). Auch als Vorbereitung von v. 21 passt die Formel nicht, da es sich nachher überhaupt um ein Thun der Brüder nicht handelt, jedenfalls nicht um Ausführung von Josephs Befehl. 21 Joseph erreicht seinen Zweck: das Gewissen der Brüder erwacht. DILLMANN 420. אֲשֶׁר weil, Analogia s. GES.-BUHL אֲשֶׁר B 3. Zu 22^b vgl. 37 26, man wird im Zusammenhang an Sündenstrafe überhaupt denken müssen. 24 Joseph greift Simeon heraus, als den ältesten nach Ruben, dessen freundliche Gesinnung gegen ihn er jetzt kennt (DILLMANN 421). 25 St. des sich schlecht einfügenden וַיִּמְלֹא (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 120 f.) schlägt BALL מִלְּאֹת oder מִלְּאָה אֶת- vor, was die folgenden Infinitive nahe legen. אִישׁ ist lose eingefügt, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 139 c. וַיַּעַשׂ: Subjekt ist der betreffende Unterbeamte, vielleicht der die Verhandlung vermittelnde מַלְיָן. Zu 27 f. s. Analyse. הָאָחֵר der erste (DILLMANN 421, s. zu 1 5): dass die andern dasselbe thaten, 43 21, ist hier ausgelassen. 28 וַיָּצֵא לֵב פִּי: dieselbe Vorstellung Ps 40 13 I Sam 17 32. אֶל ist constr. praegnans. GES.-KAUTZSCH²⁶

§ 119 gg. Der Schluss von **לֹא־אָמַר** an gehört wegen **אֲלֵהִים** E und stand dort natürlich nach v. 35. **29** **קִשְׁוֹת** wie **קִשְׁוֹת** v. 7. **30** L. nach **אֲתַנּוּ** mit LXX und BALL + **בְּמִשְׁרָר**. **33** Über **הֶאֱחָדָה** s. v. 19. **34^b** **אָת**: BALL m. d. Verss. **אָת**. **35** **אִישׁ** wie v. 25. An v. 35 ist v. 28 Schluss (von **לֹא־אָמַר** an) anzufügen. **36** Die Voranstellung von **אֲתֵי** und ^{b5} klagt die Söhne des Kaltsinns an: sie opfern unbedenklich ihres Vaters Kinder. Diese Anklage entkräftet Ruben v. 37. **בְּלָנָה** s. o. zu 21 29 und GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135 p. Über **38** s. Analyse und nachher zu 43 2 und 3. Zu ^{b7} vgl. 37 35. Irrealer Bedingungssatz durch Perf. consec. im Vorder- und Nachsatz, wie 33 13; s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 e.

6) Die zweite Reise der Brüder Cap. 43 44.

In Cap. 43 44 kommt J zum Wort (vgl. WELLM. Comp. 58 ff., DILLMANN 423). Die Voraussetzungen sind hier andere als bei E. Die erste Reise hat J so erzählt: die Brüder kommen vor Joseph, der fragt nach ihrem Vater und ob sie noch einen Bruder haben; sie geben Bescheid; Josephs Forderung, den Bruder zu bringen, lehnen sie mit Rücksicht auf den Vater ab, worauf Joseph ihnen sagt, ohne Benjamin werde er sie nicht mehr vordulden (43 7 44 20–23 43 3); darauf werden sie entlassen, Simeon mit; auf dem Heimweg entdecken sie in der Herberge, dass das Geld für das Korn in ihren Säcken ist (43 21 f. 42 27 f.); dann folgte die Rückkehr zum Vater und der Bericht über das Vorgefallene. Dazu kommen Varianten im Ausdruck: der unbekannte Joseph heisst im Munde des Vaters und der Brüder **הָאִישׁ** 43 3 5 6 7 11 13 f. 44 26 (gegen 42 30 33); Benjamin heisst 43 8 44 22 30 f. 33 f. **נַעַר** (41 22 der junge Joseph **יְלֵד**, was freilich 44 20 auch bei J von Benjamin steht), weiter vgl. **אֲמַתָּה** 43 12 18 21–23 44 1 f. 8 11 f.; dagegen **אֶלְל** 43 2 20 22 44 1 25 beweist schwerlich etwas, s. zu 41 49 42 3; wenn J speziell **אֶלְל** geschrieben hätte, so hat R^{JE} hier in Cap. 41 f. eine Verwirrung angerichtet.

Besondere Zeichen von J sind: die Stellung Judas in dieser Erzählung 43 3 ff. 44 15 18 ff., entsprechend der Rubens in Cap. 42, der Name **יִשְׂרָאֵל** 43 6 8 11, ferner **הָאֵלֹהִים** 44 7 (wie 24 28 39 17 19), **וְרַד** und **הַזֶּרֶד** 43 5 11 15 20 22 (s. 42 38 und zu Cap. 37), **כְּבֹד** 43 11 (m. Hexat. 100), **הַתְּמַהֲמָה** 43 10 (l. c. 101), **מְלוֹן** 43 21 (l. c. 100 **לֵוִן**), **מָעַט** in St. cstr. 43 2 11; 44 25 wie 18 4 24 17 43, **מִקְפּוֹא** 43 24 wie 24 25 32 42 27, **פֶּתַח** am *Eingang* 43 19 wie 18 1 10 19 (6) 11, **קָרַד** zusammen mit **הַשְּׂתַתְּחָה** 43 28 wie 24 26 28, vgl. **קָרַד** sonst bei J Ex 4 31 (12 27 34 8 jüngerer Text) Num 22 31. Mehr oder weniger unsicher als Zeichen von J ist **אֹלֵי** 43 12 (m. Hexat. 109), die Bittartikel **בִּי** 43 20 41 18 (wegen Num 12 10), **הַלֵּילָה** mit Infinit. mit **מִן** 44 7 17 (m. Hexat. 97), **יָשׁ** mit Suff. und Partizip 43 4 (l. c. 99), **כָּלָה** m. Infinit. mit **לֵ** 43 2 (l. c. 100 und oben zu 27 30), die Endung **ן**— 43 32 44 1 23 (l. c. 106). Kein Zeichen gegen J ist der Gebrauch von **אֲלֵהִים** im Munde Josephs 43 29, im Sinn des Erzählers ein Stück der von ihm vorgenommenen Maske, 44 16 im Munde der Brüder gegenüber dem vermeintlichen heidnischen Ägypter ist es auch in der Ordnung. Dagegen gehört 43 14 schon wegen der Bezugnahme auf Simeon (sonstiges s. z. St.) und der ungeschickt eingefügte Satz 23^b E. Die Erzählung zeigt, wie Cap. 24, eine gewisse epische Breite durch mancherlei Wiederholungen im Rückweis auf frühere Vorgänge und Äusserungen der handelnden Personen. Als Spuren der Diaskeuase weiss KUENEN nur die Wortstellung in 43 14 (s. z. St.) und das **אֶל שְׂרֵי** ebenda anzuführen; vielleicht gehört dazu auch die Endung **ן**— beim Imperf. consecut. 43 21, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 49 e.

Mit Rücksicht auf 44 29 will WELLM. Comp. 59 42 38 mit Motivierung aus 44 26 zwischen 43 1 2 und 3 einschieben. Aber vom Begehren Josephs haben die Brüder gleich bei der Rückkehr berichtet (44 26), und Jakob wird sich auch gleich geäußert haben. Die Wiedergabe von 43 1 ff. in 44 25–29 ist ohnehin nicht diplomatisch genau und andererseits der Zusammenhang 43 1 ff. ein guter und geschlossener.

43 1 markiert in seiner Kürze die Spannung der Situation trefflich; in der bibl. Literatur ist vielleicht nur Joh 11 35 ein Pendant (NESTLE). **3** Über

בְּלִתִּי mit folgendem Nominalsatz s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 163 c. Über die indirekte Frage 6^{bβ} s. ib. § 150 i Anm. 1: *Auskunft darüber zu geben* ob etc. Über die Imperfeka 7^{bα} und β s. ib. § 107 t und k. 9 Über die Konstruktion des Bedingungssatzes s. ib. § 159 n o. 7^{bα} *הָמָּא לִפְ* vor *jemand als schuldig dastehen*, s. GES.-BUHL *הָמָּא* Kal. 2. 10 genau dieselbe Satzkonstruktion wie 31 42 bei E. Über פָּעֻמִּים s. zu 2 23. 11 *וְזֹא* anders als 27 33; nach GES.-BUHL *וְזֹא* c, mit logischer Beziehung auf den Nachsatz; doch wird diese künstliche Zurechtlegung nicht nötig sein (vgl. die Übersetzung bei KAUTZSCH: *wenn es denn sein muss*). *מְזַמְרֵת* (BALL nach LXX *מוֹמֵרֵת*). Der Versuch, das Wort, in der hier vorliegenden Bedeutung *ᾠπ. λ.ε.γ.*, mit *וְזֹמְרָה* *Gesang* zusammenzubringen, statuiert einen in diesem Zusammenhang sehr gezwungenen poetischen Ausdruck. Es sind Kombinationen mit arab., assyr. und syr. Wörtern gemacht worden (s. DILLMANN 424, BALL, GES.-BUHL). Die genannten Erzeugnisse s. z. T. 37 25; *דְּבַשׁ* bezeichnet *Bienenhonig* und den heute *dibs* genannten, meist aus Trauben eingekochten *Früchtesyrup* (s. BENZINGER 91, BUHL Pal. 57); *בְּמִנִּים*, *ᾠπ. λ.ε.γ.*, sind *Pistaziennüsse* (GES.-BUHL, vgl. HbA 1228f.); zu *שְׁקָרִים* bemerkt DILLMANN 425, dass der Mandelbaum in Ägypten selten sein soll. Im Orient bringt man ein Ehrengeschenk, wenn man vor einen höherstehenden tritt (vgl. Cap. 32f.). 12 *כִּסְף־מְשֻׁנָּה*; appositionelle Zusammenfügung, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 131 e; v. 15 anders. vgl. ib. § 131 q. *וְזֹא*: Waw explicativum, ib. S. 478 N. 1b, *nämlich auch*. Über *הַמְּשֻׁב* s. ib. § 65 bb. Zu 14 (s. Analyse) ist für *אִישׁ* bis *הָאִישׁ* wegen dieser Bezeichnung Josephs an J zu denken, vielleicht mit DILLMANN 425 in der Weise, dass E hier nach dem beherrschenden Haupttenor alteriert ist; zu *אֵל שְׁדֵי* s. Analyse. *אֶת־אֶתֶר* ohne Art. ist sehr auffallend; BALL l. mit Sam. LXX *הָאֶתֶר*, vgl. 42 19; KUENEN will *אֶתֶר אֶתֶרֶם* wie *אֶתֶרֶם אֶתֶר* 42 19 dem Diaskeuasten zuschreiben. *וְזֹא*: J hätte vermutlich *וְזֹא* geschrieben (WELLM. Comp. 60). Über die Pausalaussprache *שְׁבִלִיתִי* s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 29 u, über die Tempuskonstruktion und die Bedeutung von 14^b ib. § 106 o. 16 *אֶתֶם וְזֹאת־כִּי* Sam. LXX *אֶתֶם וְזֹאת־כִּי* (über die Aussprache *מְבַחַת* s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 65 b, STADE Gr. § 591 c) ist, im Unterschied von *זְבַח*, profanes Schlachten ohne Opfer; J legt dem Joseph diesen Ausdruck in den Mund wohl auf Grund der I Sam. 26 19f. vorliegenden Anschauung, dass es richtiges Opfern nur auf israelitischem Boden giebt. *בְּצַהֲרֵי*: STADE Gr. § 340 d erklärt *צַהֲרֵי* und *עַרְבֵי* als „durch eine meteorische Erscheinung halbierte Zeiten“. LAGARDE Übersicht 129 17 lehnt die Ableitung von *צַהֲרֵי* von einem Stamm mit der Bedeutung *glänzen* ab und stellt das Wort mit dem arab. zhr *Rücken* zusammen: es sei „die Zeit, in der die Sonne auf der Höhe des Tagesbogens am Himmel angelangt hinter sich und vor sich eine Senkung sieht“ — woher aber dann *zwei Rücken*, wenn es doch zwei Senkungen sind? Wahrscheinlich handelt es sich hier nicht um ächte Dualformen, sondern um die bei der Lokalendung *ם* häufige Zerdehnung (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 88 c, STRACK 139 f.). LAGARDE's Ableitung von zhr *Rücken* ist dabei fast noch leichter: die Tageszeit hat dann wirklich ihren Namen von dem Rücken, auf dem die Sonne dasteht. Sachlich ist bemerkenswert, dass hier das Mittagmahl als Hauptmahlzeit erscheint, wie das z. B. auch

der älteren römischen Sitte entspricht. Auch die II Sam 4 5 bezeugte Sitte des Mittagsschlafs wird das Mittagmahl als Hauptmahlzeit voraussetzen. 18 לְהִתְגַּלַּל das Hithpo. von גָּלַל (II Sam 20 12 *sich im Blut wälzen*) steht hier wie das Hithpalp. Hi 30 14 *sich gegen jemand heranwälzen*, nur dass man das von einem einzelnen nicht sagen kann; LXX τοῦ συκοφαντῆσαι ἡμᾶς scheint לְהִתְגַּלַּל, Targ. ONK. להתרברבא und Pesch. חַסְדָּא; חַסְדָּא לְהִתְגַּלַּל gelesen zu haben. חַסְדָּא; חַסְדָּא über jemand herfallen kommt sonst nicht vor; Pesch. חַסְדָּא; חַסְדָּא לְהִתְגַּלַּל (?), vgl. 37 18). BALL hält לְהִתְגַּלַּל für redaktionell; es sind vielleicht Varianten in den Text gekommen.

Die von den Brüdern befürchtete Behandlung entspricht dem israelitischen Recht Ex 22 2 (DILLMANN 425).

21 Über וּנְפַתְחָהּ s. Analyse.

בְּ : בְּמִשְׁקְלוֹ „zum Ausdruck der eigenschaftlichen Bestimmtheit“, GES.-BUHL B 2 c.

23 שְׁלוֹם לָכֵן ist sonst (Jdc 6 23 I Sam 20 21) Grussformel. Über 23^b s. Analyse.

26 Über וּבֵאֵינוּ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 14 d. הַבְּיָתָה 2) verwirrt die Situation etwas: sie sind ja im Haus und haben dort das Geschenk bereitgestellt. Das Wort hinkt nach dem Relativsatz nach und ist wohl ein durch Abirren des Auges entstandener alter Abschreibfehler.

27 Über die wegen I Sam 25 6 schwierige Frage, ob שְׁלוֹם im אֲבִיכֶם הַשְׁלוֹם hier vielleicht Adjektiv ist, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 141 c und Anm. 2.

Über אָשֶׁר (auch v. 29) bei Verbis dicendi s. z. 3 17. 28^b praem. Sam., LXX בְּרִיךְ הָאִישׁ הַהוּא לְאֱלֹהִים, was die stumme Antwort 28^b gut motiviert, aber doch als Parallele zu 29^b fast wie künstliche Auffüllung aussieht.

29 קָמַן st. צָעִיר (v. 33) ist kaum ein ausreichender Grund, an Einfluss von E zu denken. vgl. 44 2 20 23 26 und 9 24 29 16.

Über יִתְקַדֵּהּ st. יִתְקַדֵּהּ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 67 n.

Auch gegenüber Joseph erscheint Benjamin als sehr jung (DILLMANN 426).

32 Warum st. מִצְרַיִם am Schluss מִצְרַיִם ausgesprochen werden soll, ist nicht deutlich; Verss. haben alle drei Male gleich gelesen.

Einen Beleg dafür, dass nach ägyptischer Anschauung Berührung mit bestimmten Menschen unrein macht, giebt ERMAN 327. Auf priesterliche Würde Josephs ist aus dieser Stelle und aus 41 45 nicht zu schliessen.

Aber daran, dass die Ägypter wirklich durch Berührung mit Ausländern sich unrein gemacht hätten, ist nicht zu denken. Der Erzähler wird sich den ihm bekannten Hochmut der Ägypter gegenüber allem Ausländischen in dieser Weise zurechtgelegt haben.

S. auch nachher zu 46 34. 34 וַיֵּשֶׂא : BALL וַיֵּשֶׂא. Besondere Ehrung eines bevorzugten Gastes geschieht auch bei anderen Völkern. z. B. bei den Griechen, durch Vermehrung der Portionen (vgl. auch I Sam 1 5) oder durch Vorlegen des besten Stücks (vgl. I Sam 9 24).

Die Fünffzahl — 41 34 und 47 24 wird nicht hergehören — kehrt wieder in den fünf Feierkleidern, die Joseph dem Benjamin bei E schenkt, 45 22, und in den fünf aus seinen Brüdern, die er dem Pharao vorstellt, 47 2. DILLMANN 427 erwähnt KNOBEL's Verweis auf die fünf Planeten der Ägypter.

Aber ob es sich nicht um eine israelitische Sitte handelt? וַיִּשְׁקְרוּ: Der Erzähler hat vielleicht etwas von dem scharfen Zechen der Ägypter gewusst.

44 1 St. וַיִּכְלוּ לְשֵׂאת 1. BALL nach v. 22 26 45 1 וַיִּכְלוּ לְשֵׂאת. Da nachher v. 11 f. von dem Geld nicht die Rede, einer so guten Erzählung wie der von J auch nicht recht zuzutrauen ist, dass sie dasselbe Stück zweimal spielen lässt,

16*

kann man fragen, ob nicht 1^b aus der Parallele zu 42 25 hierher versetzt und dann natürlich auch 2^{av} ein Zusatz ist.

4 **לֹא הִרְחִיקוּ** (sc. **לְלֶכֶת** oder **לְצֵאתָ**) ist ein als Umstandssatz eingeschobener Verbalsatz, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 156f. Zwischen 4 und 5 hat LXX *ἴνα τί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν*, Pesch. **וְיִחַדְתֶּם אִמְמִיָּה בְּנֵי** (Pesch. urm. nicht): ohne einen solchen Einsatz hängt וְיִחַדְתֶּם v. 5 und die Antwort der Brüder v. sf. in der Luft.

5 Über den Idiotismus **וְשָׁתָה** s. GES.-BUHL § A 1b, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119m Anm. 2. **נִחַשׁ**, 30 27 vom ahnenden Spüren des Wirkens der Gottheit, hier *das Orakel befragen* durch Hydromantie, die sehr verschieden geübt wurde: durch Beobachtung der Lichtwirkungen im bewegten Wasser oder durch Hineinwerfen von Edelmetallen und Edelsteinen (s. DILLMANN 427).

8 St. **בְּפָרָה** 1) l. mit Sam., LXX **הַפָּסָרָה** (BALL). **וְיִחַדְתֶּם**, etwas anders als 39 9, zur Einführung des Schlusses a majori ad minus.

9 **וְנָתַתְּ** über Perf. consec. im Nachsatz zu Bedingungssätzen s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112ii.

10 **גַּם** (s. GES.-BUHL 3a) *jawohl*. Das Anerbieten v. 9 wird aber von Joseph selbst sofort, im Sinn des Rechts (s. zu 43 18), ermässigt. Joseph stellt die Brüder auf die Probe, ob sie gegen den zweiten Sohn der Rahel eine bessere brüderliche Gesinnung bekunden als gegen ihn (STRACK) — das ist in seiner Art eine Parallele zu 42 21-24.

12 St. **הַחֵל** und **בְּלָה** ist vielleicht zu lesen **הַחֵל** und **בְּלָה**, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 h.

13 Über das Kleiderzerreißen s. zu 37 34. 15^{b3} Der Erzähler nimmt Kenntnis schwarzer Kunst bei den Ägyptern an; in Israel ging man in derartigen Fällen zu einem Mann Gottes, I Sam 9 6 ff.

16 St. **וַיֹּאמֶר יְהוָה** l. m. WELLH. Comp. 60 **וַיֹּאמְרוּ** (wie 43 20 28 44 7), da Juda erst v. 18 vortritt.

16^{ba} ist kein Bekenntnis ihrer Versündigung an Joseph, sondern ganz allgemein.

18 **כְּמִוֶּדֶן כְּפָרְעָה**: *deinesgleichen ist gleich Pharao* (s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 161 c, GES.-BUHL § 4.

20 **וְהִחִי מֵת**, bei J lügt Juda ganz entschlossen, zumal die Brüder nach J den Joseph verkauft haben; vgl. dagegen **אֵינִי** 42 13.

וְלֹד זְקֵנִים (wie **בְּיָד**), st. des sonst bei J stehenden **נָעַר**; DILLMANN 428 bemerkt richtig, **נָעַר זְקֵנִים** sei unmöglich.

לֹא מֵוּלָד GES.-BUHL § A 3 aa (vgl. cc) ergänzt *geboren*.

21^b: Juda erklärt den Befehl Josephs aus freundlicher Absicht (z. Ausdruck vgl. Jer 39 13 40 4 Ps 33 18 34 16; DILLMANN 428); dessen bisheriges Verhalten gegen Benjamin (43 29 34) erlaubt ihm diesen Schluss (STRACK).

וַיְוַרְדֵנוּ Perf. nach GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106m oder 159o zu erklären; über die Perfekta consecut. 29 s. ib. 112kk.

בְּרָעָה: Gegensatz **בְּשָׁלוֹם** 15 15.

30 St. **נִפְשׁוּ** will WELLH. Comp. 60 lesen **נִפְשִׁי**; Judas Rede würde damit etwas verwirrt, was indessen als Ausdruck der Angst beabsichtigt gewesen sein könnte.

31 **הַנָּעַר** l. mit Sam., LXX, Pesch., Vulg. + **אֶתְנוּ**.

עָרַב 43 9 *für jemandes Wohlergehen Bürgschaft leisten*, hier *jemanden gegen Bürgschaft von einem andern anvertraut erhalten*.

34 **כִּן**, wie öfter ohne ein Verbum Regens, das aber virtuell im vorhergehenden enthalten ist (hier *ich kann nicht*); s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 152w.

7) Joseph giebt sich zu erkennen und ladet zur Übersiedlung nach Ägypten ein Cap. 45.

Cap. 45 kehrt in der Komposition zur Art von Cap. 41f. zurück: es ist wieder E zu Grund gelegt und J berücksichtigt (vgl. WELLH. Comp. 60, DILLMANN 429): vgl. sprachlich

אֱלֹהִים v. 5 7f. 9, יַעֲקֹב v. 25, יְהוָה יַעֲקֹבִים v. 5 wie 31 35, לֵב נֶשֶׁק v. 15 (m. Hexat. 107), צָרָה, auch מַעֲנֵי אֶת־בְּעִירָם v. 17 gegen עַל־חֲמורו 44 13, sodann ev. בָּרַךְ gegenüber אָכַל bei J; WELLM. stellt v. 23 dem מַסְפּוֹא 24 25 42 27 43 24 gegenüber, doch ist מַסְפּוֹא *Futter für Tiere*, מוֹזֵן *Speise für Menschen*; DILLMANN 433 will das mehr aram., nur noch I Chr II 23 stehende Wort als Glosse zu צָרָה ansehen. Sachlich weist auf E das Anerbieten Pharaos v. 16 ff., wogegen bei J 46 31 ff. Pharao vor der Ankunft Jakobs und seiner Söhne von gar nichts weiss. Rücksichtnahme auf J zeigen Dubletten wie 2^{ba} und 2^{bb}, 3^{aa} und 4^{ba}, 3^{bb} und 44 27. 5^{aa} und 5^{bb}, 5^b und 7, v. 9 und 13, 18^{ba} und 18^{bb}; ferner sprachliches wie הִתְאַפַּק v. 1 (s. 43 31, aber auch nachher z. St.), וָשֵׁן v. 10 (s. z. St.), הוֹרִיר v. 13 (s. Cap. 37), נָפַל עַל־צִוְאָרֵי פ' v. 14 (vgl. 33 4 46 29), וַיִּשְׂרָאֵל v. 28 (vgl. aber nachher), sachlich in 4^b der Verweis auf den Verkauf Josephs.

Für J scheiden KAUTZSCH-SOCIN und BALL in beinahe völliger Übereinstimmung aus v. 1^a (s. aber z. St.), 2^a (BALL JE), dann entweder 2^{ba} (BALL) oder 2^{bb} (KAUTZSCH-SOCIN). 4^b 5^{aa} 7* (^b BALL, ev. auch DILLMANN), 10^{aa} 13 14, KAUTZSCH-SOCIN auch v. 28, während BALL וַיִּשְׂרָאֵל dem P voraussetzenden R zuschreibt, was anfechtbar ist, da P selbst nicht וַיִּשְׂרָאֵל schreibt; ausserdem nimmt J 46 30 auf den Vers Bezug, während E nach 46 3 sofortige Zustimmung Jakobs nicht erzählte. Ausserdem aber enthält das Cap. einen grösseren sekundären Passus (s. DILLMANN 432f.). Die Unmöglichkeit des Satzes 19^a וְאִתָּה צִוְיָתָה וְזֹאת עִשָּׂה ist eine Sache für sich; vor וְזֹאת hat Pesch. אָמַר אֶל־אֶחָיו, nach Sam. LXX Vulg. vermutet DILLMANN, וְאִתָּה צִוְיָתָה sei aus אִתָּם צִוְיָתָה verdorben, BALL schlägt vor אִת־וְזֹאת. Aber v. 19 setzt gegenüber v. 17 ganz frisch ein; ferner nennt E die Weiber neben den Kindern sonst nicht (47 12 Ex 10 10 24 12 37 Num 32 16f. 24 gegenüber Num 32 26); יָהִם הָעֵינָן עַל־פ' ist deuteronomistisch und hesekielisch (sonst noch Jes 13 18; s. Ges.-BÜHL); וְכִי יִבֹּב וְגו' v. 20 ist wiederholt aus v. 18; 21^{aa} ist ungeschickt, jedenfalls verfrüht. DILLMANN urteilt, es sei in v. 19 20 21^{aa} und פָּרַעַה עַל־פ' ^a ein Überarbeiter zu spüren, der Gewicht darauf lege, den Pharao die Sache ordnen zu lassen; KAUTZSCH-SOCIN und BALL halten aus 21^{ab} für E nur וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף . . . צָרָה לְרִדָּה. Die Wiederholung von וַיִּתֵּן bei DILLMANN ist allerdings anstössig; der Zweck der Wagen ist schwankend angegeben: zuerst für Weiber und Kinder, dann für den Vater. Durch v. 27 wird nahegelegt, dass Joseph nach E auch Wagen schickte, nur müsste diese Notiz nach v. 21 in v. 23 gestanden sein. Es bleibt also für E v. 1^b 2^{bb} (s. aber z. St.) oder 2^{ba} 3 4^a 5^{ab} 6 7* (BALL 7^a) 8 9 10^{ab} 11-12 15-18 in 21 וַיִּתֵּן . . . צָרָה לְרִדָּה 22-27.

1 הַנְּצִיבִים עָלָיו wird bei J 18 2 28 13 und E Ex 18 14 verschieden gebraucht; die Ex 18 14 vorliegende Bedeutung würde auch hier passen. Man muss auch darum fragen, ob das 43 31 bei J stehende הִתְאַפַּק ausreicht, um 1^a dem Hauptzusammenhang abzuerkennen: genaue Wiederholung ganz derselben psychologischen Vorgänge entspricht der Art J nicht recht; 1^{aa} ist also möglicherweise eine Art Parallele zu 43 31. Der Satz ist sonst geschlossen und fugenfrei. 1^b הַתְּנִדָּע steht nur noch Num 12 6 bei E.

2 מִצְרַיִם ohne Art., doch anders als 41 55^b; es wird מִצְרַיִם zu lesen sein: *Ägypter hörten es*.

Wenn ^{bb} mit LXX Pesch. וַיִּשְׁמַע zu lesen ist, so ist die Dublette zu v. 16 noch augenscheinlicher; aber der Zuweisung des Versteils an J wird 47 1-6 entgegenstehen, wonach am Hofe des Pharao von dem Kommen Jakobs und seiner Söhne vorher gar nichts bekannt war. J scheint so dargestellt zu haben, dass Joseph vorerst von sich aus seine Angehörigen nach Ägypten einlud und dann den Pharao vor das fait accompli ihres Erscheinens stellte, — mit feiner Überlegung: bei einer Hungersnot zieht man nicht noch fremdes Volk ins Land; waren sie aber da, so konnte man sie weniger leicht fortweisen. Dabei ist ^{bb} wohl eine Glosse. LEANDER schlägt mit Zuweisung an E die Dublette ^{ba} und ^{bb} zu gering an. 5 מְחִיָּה *Lebenserhaltung* noch II Chr 14 12 Esr 9 8 9; BALL

würde lieber לְמַחְיָה oder לְמַחְיָה (I Sam 2 6) lesen. 6 Zu שָׁנְתִים זֶה s. zu 2 23. zu $\text{אֶל יַחַד בְּעֵינֵיכֶם}$ s. zu 31 35. 7^{aa} wiederholt ^{5b3} wörtlich; KAUTZSCH-SOCIN Anm. 216 denken daran, 7^{aa} natürlich mit יְהִי st. אֵלֵהֶם , J zuzuschreiben. 7^{ba} zeigt eine harte Konstruktion; das Objekt zu הָיָה steht sonst im Acc. BALL denkt daran, ^{ba} noch zu ^{a3} zu nehmen, dann ist שָׂרִית Objekt. Nach dem Vorgang von OLSHAUSEN (DILLMANN 430) streicht BALL mit Sam. LXX das ל vor פְּלִיטָה ; NESTLE denkt auch daran, לְהִיִּית st. לְהָיָה zu lesen, dann ist 7^b genaue Parallele zu לְמַחְיָה v. 5. 8 אֶבְרָעָה : Esther Add. ad 3 13 (bei SWETE add. B) wird Haman v. 3 als $\text{δούτερον τῶν βασιλευσίων γέρας ἀπειρηγεγμένους}$ und dann v. 6 als δούτερος πατήρ des Königs bezeichnet (ebenso ad 8 12 SWETE E v. 11); I Mak 11 32 redet Demetrius einen hohen Beamten als πατήρ (REUSS *Vetter*) an. Es ist Bezeichnung der Wezîr-Würde (GES.-BUHL בֶּן 6. STRACK 142). Nach BRUGSCH, Geschichte 207, Rundschau 1890 S. 246 ist Ab auch eine ägyptische Würdebezeichnung, Titel des Beamten über Küche und Keller. ERMAN 155 giebt den Titel dieser im Haushalt von Nomarchen und Privatleuten angeführten Beamten durch *Truchsess* wieder und teilt (156) mit, dass seit der 19. Dynastie die Truchsesse des Königs eine Rolle im Staat spielen und eine hohe Würde bekleiden, auch dass dieses Amt nicht Ägyptern, sondern ausländischen Sklaven übertragen wurde, deren Stellung dann den Mameluken der Sultane des Mittelalters entspricht. So mag אֶבְרָעָה Hebraisierung des ägyptischen Titels sein. Dasselbe soll nach BRUGSCH, Geschichte 441 592 627, Rundschau 1890, S. 247 (STRACK 143) bei רָזַן der Fall sein, das *Stellvertreter* des Königs oder Nomarchen, bedeuten soll; die eigentliche Bedeutung des Titels ist aber dann bei der Hebraisierung gänzlich verloren gegangen. מִשַׁל noch von ל in לְרָזַן regiert, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 hl. 10 גִּזְן gehört nach 46 34^{b3} (s. z. St.) nicht zum eigentlichen Ägypten. Die Landenge zwischen Port Said und Suez mit den Bitterseen, dem Rest einer ehemals Afrika und Asien trennenden Meerenge, steht mit dem Nilthal durch ein schmales Thal, das Wadi Tumilat, in Verbindung. Dieses Thal, das frühe durch einen in die Bitterseen mündenden Kanal vom Nil aus zu einem fruchtbaren Distrikt gemacht worden ist, ist die Landschaft Gosen (ERMAN 49); nördlich und südlich davon ist ödes steiniges Hochland, östlich die Sandwüste. LXX haben hier und 46 10 Γέσημ Αραβίας . Der ägyptische Name ist Kesem oder Kes (vgl. DILLMANN 431, STRACK 143, HbA 543f.). Vielleicht ist auch hier der ägyptische Name nach einem hebräischen (Jos 10 41 11 16 15 51, Stadt und Gegend [Thal?] Gosen in Juda; vgl. HbA 545) umgewandelt worden. Das von P, 47 11, genannte Gebiet von Ra'mses ist damit identisch. DILLMANN 431 nimmt an, auch E habe die Israeliten dort wohnen lassen. V. 18 und 10^{abγ} geben keinen sichern Anhaltspunkt für eine andere Annahme. Aber nach Ex 2 1 ff. sassen die Israeliten auch am Nil und in unmittelbarer Nähe des königlichen Hofes. Das bedeutet: bei E ist den Brüdern Josephs, wenn auch nicht der beste Teil Ägyptens wie nach P 47 6 11, so doch weit mehr in Ägypten eingeräumt worden, als dass sie nur, wie nach J, an der äussersten Ostmark ankommen dürfen. Zu 13f. s. Analyse. 15^b bei KAUTZSCH *sie besprachen sich vertraulich mit ihm*, heisst vielleicht nur *sie wagten jetzt mit ihm zu reden*, im Gegensatz zu v. 3^b.

16 **נִיטב** giebt KAUTZSCH mit *erfreut sein* wieder; es ist vielleicht nach 41 37 durch *genehmigen* zu übersetzen. 17 **בָּאוּ** om. BALL mit LXX, ist vielleicht durch Abirren in v. 18 hereingekommen. 18^b ist überfüllt; ^b ist vielleicht ein **טוב** (s. v. 23) nach P 47 6 11 erläuternde und steigernde Glosse; wenigstens gehört **הֶלֶב** im übertragenen Sinn der poetischen (Dtn 32 14) und späteren Sprache an (Num 18 12 Ps 81 17 147 14). Über 19–21 s. Analyse. Ob 20 der praeda Aegypti Ex 12 35f. einen Schein des Rechts geben will? 22 In **תְּלִיפּוֹת שְׂמֵלוֹת** (vgl. Jdc 14 19 **תְּלִיפּוֹת**, Jdc 14 12f. II Reg 5 5 22f. **תְּלִיפּוֹת בְּגָדִים**) ist **תְּלִיפּוֹת** stat. constr., und ursprüngliches Abstraktum *Wechsel* (von **חָלַף** I bei GES.-BUHL); die ursprüngliche Bedeutung mag sich durch Einfluss von **חָלַף** III *bedecken* geändert haben; denn für *Wechselkleider* wäre zu erwarten **בְּגָדֵי תְּחִלְפָה**. Zur kultischen Grundlage des Ausdrucks vgl. 35 2 II Reg 10 22 (WELLH. arab. Heidenth. 52 106, MARTI³ 31f.). Zum Verleihen von Ehrenkleidern vgl. 41 42. 23 **כְּזֹאת** (BALL **כְּזֹאת** vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 102 g) meist *demgemäss, ebenso, gleichfalls* (sc. als Geschenk) verstanden, übersetzt STRACK *folgendes* (dabei **כֹּ** Kaph veritatis? s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 118 x). Aber der Unterschied von **וְהוּא** und **הוּא** (s. l. c. 136) ist auf diesen adverbialen Ausdruck nicht übertragbar; I Reg 7 37 steht **כְּזֹאת** deutlich rückverweisend. **לְחֶם** neben **בַּר** ist sonderbar; Pesch. hat dafür **سَعْبًا** *Wein*; LXX om. **בַּר** und **י** vor **לְחֶם** und **וּמִזֶּיֶן**; dazu ist **מִזֶּיֶן** neben **צֶדֶה** (v. 21 und sonst) verdächtig. Das erste Notwendige erst nach dem Ehrengeschenk zu nennen ist eigentümlich; ausserdem ist schon v. 21 (in dem E gehörigen Rest) gesagt, dass Joseph den Proviant zur Reise nach Ägypten mitgab; Proviant zur Reise nach Kanaan hatten die Brüder schon längst und dazu kommen dann noch die v. 22 23^a genannten Geschenke. Wenn 23^b nicht Glosse ist, so hat der Satz vielleicht (mit etwas anderem Wortlaut?) zu v. 21 gehört und ist von dort durch die Überarbeitung v. 19–21 abgedrängt worden. 24 **אֵל-תִּרְגֹּו** worüber? DILLMANN 433: über das Mass der Schuld der einzelnen bei der Verfehlung gegen Joseph. Vielleicht liegt es näher: sie mögen sich über die Bevorzugung Benjamins nicht ereifern. 26 **וַיִּפֶּן**: auch freudiger Schrecken kann lähmend wirken. E operiert hier mit starken psychologischen Effekten, vgl. 3^b. 27 **הָעֲגָלוֹת . . . לְשֵׂאת אֹתוֹ**: die Sendung der Wagen ist nicht recht klar (s. Analyse). Schon die Mehrzahl fällt auf: für Jakob ist nur einer nötig. Dann ist **עֲגָלָה** *Lastwagen* nicht *Reisewagen* (s. zu 41 43). Bekommen die Brüder **עֲגָלוֹת**, so wäre es, um ihre Habe drauf zu laden — gegen 20^a; **לְשֵׂאת אֹתוֹ** könnte dann dem Glossator von v. 19–21 gehören. Weiter fällt auf, dass gerade der Anblick der Lastwagen auf Jakob so grossen Eindruck macht; die kostbaren Ehrengeschenke v. 23 sollten eher dazu angethan sein. Kann man daran denken, dass 27^{ab} **אֹתוֹ** — **וַיִּרְאֵהוּ** ganz eingeschoben sei und dass von Wagen ursprünglich gar nicht die Rede gewesen wäre? Von der ägyptischen 'agolt weiss ERMAN 650 nur mitzuteilen, dass sie mit Ochsen bespannt war und zum Transport von Lebensmitteln diente; die von ERMAN 589 erwähnte Abbildung eines mit Ochsen bespannten Wagens einer äthiopischen Princessin beweist nicht, dass das ein gebräuchliches Beförderungsmittel war. In 27^{ab} eine Glosse zu sehen, geht aber darum nicht wohl an, weil Joseph die Wagen sendet, nicht Pharao wie im glossierten Text v. 19 und 46 5^b. Wenn E

von Wagen erzählte, so wird das ursprünglich vor v. 22 geschehen sein und 27^{aβ} wird dann über den Eindruck der Ehrengeschenke berichtet haben. Zu 28 s. Analyse.

8) Die Übersiedlung Jakobs nach Ägypten 46 1-5 28-34
47 1-4 5^a 6^b 12 27^{aα*}β.

In 46 1-5 (vgl. WELLM. Comp. 61, DILLMANN 434) fällt der Wechsel von Israel v. 1 (2) und Jakob v. 5 auf; Israel-Jakob bricht zweimal auf v. 1 u. 5, nach dem ersten Aufbruch überlegt er, ob er nach Ägypten ziehen will: R^{JE} hat den Bericht von J, wonach Israel in Hebron wohnt (37 14), mit dem von E, wonach er in Beerseba wohnt, verbunden. Die Aufnahme des Aufbruchs von Hebron, trotz der Unterdrückung dieses Namens zu Gunsten von E, hängt mit der Aufnahme von 45 28 zusammen, wo Israel sofort entschlossen ist zu gehen. Da musste das von E berichtete Zögern unterwegs untergebracht werden. Es gehört also 46 1^{aα} J, 1^{aβ} ist Redaktionsklammer, 1^b-5^a gehört E (vgl. אֱלֹהִים v. 2. אֶל v. 3, die Einleitung der Theophanie v. 2, Infin. הָרָה v. 3; יִשְׂרָאֵל in v. 2 gehört dann R^{JE}). WELLM. vermutet in v. 3 Elemente von J; dem Zusammenhang von E ist fremd ^{bβ}, aber diese ungeschickte Verallgemeinerung ist als solche wie in 28 13ff. sekundär. Dasselbe gilt von dem mit 45 19 fallenden Satz 5^b.

J gehört 46 28-34 47 1-4 5^a 6^b (WELLM. Comp. 61 und DILLMANN 439); vgl. die Rolle Judas 46 28, Gosen als Reiseziel 46 28 34 47 1 4 6^b, und, gegen 45 16ff., das Nichtwissen des Pharaos um das Kommen Jakobs und seiner Söhne 46 31; weiter יִשְׂרָאֵל 46 29 30. כָּבֵד 47 4, die Einleitung 46 30 wie 43 28 45 28, הַפֶּעַם 46 30 (m. Hexat. 103; anderes wie הַצֵּיט 46 34. הַצֵּיט 47 2, מַנְעֵרָיו 46 34 ist weniger sicher, s. m. Hexat. 103 109 99 102). Über die Scheidung von J und P in 47 5 6 s. bei P.

Parallele Schlussbemerkungen über die Festsetzung in Ägypten sind 47 12 und 27^{aα*}β (über אֶרֶץ מִצְרַיִם in ^{aα} s. oben bei P z. St.). Da 27^{aβ} אֶרֶץ נַשְׁן hat, so ist das der Schluss aus J, dann v. 12 der aus E (s. כְּלָבָל wie 45 11; WELLM. Comp. 61, DILLMANN 442).

Ausser den Einsätzen in v. 3 5 weist der Text noch Verwirrungen auf (s. zu 46 28 34 47 4); auch das aus P übernommene אֶרֶץ כְּנָעַן erscheint einmal 46 4.

46 1 Das Opfer, dem Zusammenhang nach ein Dankopfer für die Erhaltung Josephs, steht mit der folgenden Theophanie in keinem Zusammenhang. **2** Der Plural מְרֹאוֹת ist sonderbar; GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124 e hält ihn für einen Plural der Intensivierung; es ist nicht klar, warum MT hier nicht מְרֹאֵת lesen will; מְרֹאֵה steht Num 12 6 bei E. und I Sam 3 15, auch Dan 10 7 8

3 הָאֵל: gerade in der Geschichte Jakobs wird אֵל gebraucht. 31 13 33 20 35 7, und zwar 33 20 und hier wie ein Eigenname. Zum Infin. הָרָה vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 69 m. Zu beachten ist, dass E hier (und v. 4), anders als Cap. 37 39, יָרָה gebraucht. **4** עָלָה Infin. abs. Kal beim Hiphil. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 113 w.

28 לְהוֹרֵת, von AQU. und SYMM. gelesen, hält DILLMANN 439 mit der Bedeutung *damit Joseph vor ihm (Israel) her Weisungen nach Gosen erteile*. Das wäre sehr hart; לִפְנֵי stünde dabei in zweifacher Bedeutung *vor sich her* und *ihm entgegen*. LXX συναντησαι αὐτῷ setzt לִפְנֵי לְהַקְרוֹת voraus, was BALL akzeptiert (II Sam 18 9 Dtn 22 6 in der Nuance zufälligen Zusammentreffens); Sam. und Pesch. جاهدك lesen לְהַרְאוֹת (WELLM. לְהַרְיֵת); aber zu keiner dieser beiden Lesarten will גִּשְׁתָּה passen (KAUTZSCH-SOCIN Ann. 221); auch dass Jakob an Joseph Befehle schickt, stimmt zur ganzen Situation schlecht. KAUTZSCH-SOCIN vermuten, es sei dagestanden, Jakob habe durch Juda dem Joseph melden lassen, er sei unterwegs, etwa in der Form, er habe sein Angesicht

(אֶת־פָּנָיו) nach Gosen gewendet.

Für גִּשְׁנָה hat LXX αἰθ' Ἡρώων πόλιν εἰς (τῆν Luc.) γῆν Παμυση. LAGARDE's Gedanken, das könnte einen Text פִּלְן . . . לְהִירוֹ zur Grundlage haben, nimmt BALL insofern auf, als er mit der Möglichkeit rechnet, der Name Heroopolis könnte durch ein Missverständnis von לְהִירוֹ hereingekommen sein. Die Worte גִּשְׁנָה וַיְבֹאוּ und גִּשְׁן giebt LXX nicht wieder. Heroopolis ist Pithom am östlichen Ausgang des W. Tumilat, also die Grenzstadt gegen die Wüste (HbA 1229). 28^b ist als Zeitbestimmung zu 29 zu ziehen.

וַיַּעַל, wohl kaum wegen der nicht beträchtlichen höheren Lage des W. Tumilat, sondern in Anwendung des für die Reise von Ägypten nach Palästina üblichen Ausdrucks auf die kurze Anfangsstrecke. Anders אֶעְלֶה v. 31. וַיִּרְאֵהוּ (BALL וַיִּקְרָא) *er zeigte sich ihm*, gewährte ihm seinen Anblick d. h. er begegnete ihm zunächst als der hohe Staatsbeamte. וַיַּעַר *in einem fort* wie Rt 1 14 Ps 84 5. LXX setzt וַיִּתְרַבֶּה וַיִּבְרַךְ voraus (BALL). 31 אֶעְלֶה: עָלָה vom Gang zum Fürsten und Richter, schwerlich wegen deren höherer socialer Stellung (STRACK), sondern weil man gewohnt war, sie auf Höhen wohnend zu denken (DILLMANN 440, GES.-BUHL). Über die Lage der ägyptischen Residenz, etwa stromaufwärts, ist damit nichts gesagt. 32 בִּי

הָיָה אֶנְשֵׁי מִקְנֵה הָיָה ist ein ungeschickter, durch Versehen aus v. 34 heraufgeratener Einsatz. *Ihre ganze Habe* bringen sie, wie es natürlich ist, nach J mit (anders 45 20).

33 מְעֵשִׂיכֶם (auch 47 3) Plural oder Singular? s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 d 93 ss. 34^b ist Bemerkung des Erzählers. St. רָעָה (47 3 jedenfalls falsch) haben Sam., Targ., Onk., Pesch., Vulg. רָעִי. Der besondere Abscheu der Ägypter vor den Schafhirten ist eine eigentümliche Annahme des Erzählers. Speziell die Rinderhirten, „die Sumpfbewohner“, waren wegen ihrer primitiven Lebensweise und ihres gegen die sonstige ägyptische Reinlichkeit besonders abstechenden Schmutzes verachtet (ERMAN 60 583). Möglicherweise beruht 34^b auf Kombination dieser Thatsache mit dem ägyptischen Fremdenhass. Die Begründung von 34^{ab} durch ^b ist sonderbar: 47 6^b ist die Meinung, sie sollen sich durch Angabe ihres Berufs als nützliche Leute präsentieren, damit sie im Land Gosen belassen werden; 34^b ist in dem Kontext eigentlich fremdartig.

47 מִקְנֵה הָיָה: קָצָה *Gesamtzahl* wie I Reg 12 31 Hes 33 2 (DILLMANN 440). לָקַח l. mit Sam. + עָמָו.

Bei J kommen die Israeliten nicht in die Nähe der Residenz (s. zu 45 10), nur eine Deputation von fünf (zur Zahl s. zu 43 34) wird dem König vorgestellt; Jakob selbst trifft nach J (und E?) mit dem Pharaon nicht zusammen. Anders bei P 47 7 ff. 3 St. אֶת־יֹסֵף l. mit Verss. יֹסֵף.

Zu רָעָה s. 46 34. 4 Für וַיִּאָּמְרוּ אֶל־פַּרְעֹה setzt BALL eine Frage des Königs nach dem Woher voraus. Zu 5^a 6^b s. Analyse. 6^b וַיִּשְׁבְּכֶם Koordination st. Subordination.

וַיִּשְׁמָתֶם Perf. Consec. im Nachsatz des Bedingungssatzes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 o. Zu 12 27^a s. Analyse. כָּל־כֶּלֶב mit doppeltem Akkusat. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 117 cc.

9) Josephs Agrarpolitik Gen 47 13–26.

Die Frage nach der Herkunft des Abschnitts ist kompliziert und kann nur nach Feststellung des Inhalts des Abschnitts in Angriff genommen werden, daher hier die Exegese vorangehen möge.

13 בְּכָל-הָאָרֶץ *im ganzen Lande* oder *auf der ganzen Erde* (letzteres 41 57 bei E neben אֶרֶץ-פְּנֵי הָאָרֶץ). וְתַלְהָה *π. λεγ., BALL* mit Sam. וְתַלְהָה 19 11 bei J *sich vergeblich abmühen*. **14** בְּשֵׁבַר בָּ; pretii, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 119 p. **15** אֶפְסָס nur noch Jes 16 4 29 20 Ps 77 9 in gehobener prophetischer und dichterischer Rede. **16** מִקְנֵיכֶם: über das Suffix s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 93 ss. לְכֶם Sam., LXX, Vulg. + לָהֶם. **17** סוּסִים: Pferde werden in Ägypten erst seit Anfang des neuen (thebanischen) Reichs (seit ca. 1530) genannt (vgl. E. MEYER I 210f., ERMAN 649f.). Die Aufzählung „Pferde, Besitz an Schaf- und Rinderherden, Esel“ ist eigentümlich; 12 6 werden Rinder, Schafe, Esel aufgezählt. STRACK meint die Pferde seien als Luxustiere zuerst genannt; aber die Esel sind auch vor den Schafen und Rindern entbehrlich. Die ganze Vorstellung dieses Handels ist schwer vollziehbar (DILLMANN 443), nicht bloss weil man sich nicht recht denken kann, was Joseph mit den vielen Tieren machte, sondern weil ein so grosser Viehstand kaum denkbar ist, wenn lange nichts gewachsen war. **נִהַל**: 33 14 Hithp. *sich* mit einer Herde *fortbewegen, weiterziehen*, Pi'el wäre dann *eine Herde leiten*. Diese Bedeutung steht hinter dem übertragenen Gebrauch des Worts von der göttlichen Fürsorge Ex 15 15 Ps 23 2 31 4 Jes 40 11 49 10 51 18; die letzte Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung ist abgestreift, wenn das Wort heisst *mit etwas versorgen* (II Chr 32 22). **בְּשָׁנָה הַחַיִּיתָ** natürlich nicht das erste Hungerjahr, sondern ein Jahr im vorgerückten Stadium der Not. **18** אֶרְדְּנִי im Mund einer Mehrzahl wie Num 32 25 27 36 2 (DILLMANN 443), auch Gen 44 16. **כִּי אֵם** ist Ellipse (DILLMANN l. c.) *wir verhehlen nicht, sondern* sagen: *das Geld ist zu Ende*. **בְּלִמְתֵּי אֵם**, Am 3 3 4 zur Einleitung eines vollständigen Satzes. auch Jdc 7 14 wie hier. **נֶגְוָה** in der ältern Sprache *Leiche* (Jdc 14 8 9 I Sam 31 10 12), in der Bedeutung *Leib, Körper* Hes 1 11 23 Dan 10 6 Neh 9 37. **אֶרְדְּמָתָה** z. B. auch Jes 1 7. **19** Der Ausdruck ist auffallend holperig: beim Ackerland kann man nicht sagen *sterben*, sondern muss dazu ein Verbun für *zu Grund gehen* ergänzen (^{b2} steht שָׁמָם); auch kann man nicht sagen (^{a2}), das Ackerland sei jemandes Sklave, sondern muss hier wieder einen sachgemässen Ausdruck ergänzen. **נָרַע** *Saatgut* führt ins letzte Jahr der Teuerung (s. 23^b; vgl. 45 6): der Handel Josephs ist geradezu schändlich, wenn er angesichts des Endes der Not für das Saatgut Äcker und Menschen aufkauft. **21** St. הָעֵבִיר אֹתוֹ לְעָרִים l. nach Sam., LXX, Vulg. הָעֵבִיר אֹתוֹ לְעָבְדִים; MT blickt auf 41 35 48 zurück, aber für Überführung in die Stadt müsste אֶל-הָעָרִים stehen (DILLMANN 444). **22** הַקֶּהֱלֵךְ das rechtmässig zu beanspruchende feste *Einkommen* ist Sprachgebrauch von P (s. Lev 10 13f. Ex 29 28 Lev 6 11 7 34 24 9 Num 18 8 11 19) und späteren Schriften (Prv 30 8 31 15 Hes 16 27). **וְאֶכְלוּ** Perf. consecut. als tempus frequentat., GES.-KAUTZSCH²⁶ § 112 el. Die Notiz, dass die ägyptischen Könige den Priestern festes Einkommen gaben, wird sachlich unrichtig sein. Die Priester bezogen ihre Einkünfte aus dem Tempelgut; diese waren im alten Reich, wo die meisten Priesterämter von Nomarchen und Staatsbeamten bekleidet wurden, klein; erst im neuen thebanischen Reich ist das Tempelgut durch Schenkungen der Könige sehr reich geworden (ERMAN 154 396 403 ff.). **23** אֶסְתָּא, im hebr. Text nur noch Hes 16 4f., sonst Dan 2 43 (neben אֶסְתָּא 3 25), ist eine

aram. Interjektion. 24 תְּבוּאָה ist sonst *Ertragnis*; wegen der Apodosis bei נתתם ist בתְּבוּאוֹת וְהָיָה Vordersatz: *und es soll geschehen בתְּבוּאוֹת, dann sollt ihr abgeben*. Wenn בתְּבוּאוֹת zu נתתם gezogen werden könnte, so dürfte תְּבוּאָה zur Not im partitiven Sinn verstanden werden, Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 119 m. Es scheint fast, das Wort bedeute hier wie im Neuhebräischen (BUXTORF, Lex. 270) *die auf dem Halm stehende Jahresernte*. Der Satz hiesse dann *im Fall von Ernten* (תְּבוּאָה wie in בְּכָל-זֵאת). וְלֹא-אָכַלְתֶּם: BALL nach LXX ולאֵכַל לָכֶם. LXX om. וְלֹא-אָכַלְתֶּם, eine nach וְלֹא-אָשֶׁר בְּבִתְיֵיכֶם übel genug nachhinkende glossenhafte Spezifizierung. 26 לַחֲמֹשׁ ist unübersetzbar; entweder ist zu lesen חֲמִשָּׁה (so LXX, nur müsste es dann eigentlich heißen לַפְרֵעָה (לְחֲמֵשׁ לַפְרֵעָה), oder חֲמִשָּׁה (so Pesch. חֲמֵשׁ); BALL lässt לַפְרֵעָה לַחֲמֹשׁ als Glosse aus.

Im alten Ägypten ist der König nominell Eigentümer des ganzen Landes (s. o. zu 41 40), er hat aber tatsächlich seine eigenen Güter (ERMAN 112); ebenso haben z. B. die Königinwitwe und die Prinzen besondere Domänen (ib. 113f. 115). Sodann hat der alte Adel (die Nomarchen) grossen Grundbesitz (ib. 122. 146f.). Nach Vertreibung der Hyksos verlor dieser alte Adel seine Bedeutung; seinen Grundbesitz hat die Krone sich angeeignet und verpachtet gegen eine Steuer von 20⁰/₁₀₀ (ib. 152f.). Von hier aus wird es verständlich, wie die Könige grosse Teile des Landes den Tempeln schenken konnten (s. zu v. 22). Ein freier Mittelstand ist nach ERMAN 149f. übrigens im alten Reich vorhanden gewesen, wenn auch nicht in dem v. 20 vorausgesetzten Mass. Das ist im neuen Reich schlimmer geworden, namentlich Privatgrundbesitz war allem Anschein nach nicht mehr vorhanden (ib. 179–188). Von diesen abnormen Agrarverhältnissen hatte der Verfasser von 47 13–26 Kenntnis. Seine Vorstellung darüber, wie das geworden sei, ist freilich eine naive.

Welcher Quelle gehört nun der Abschnitt? Meist wird er, wenn auch mit Vorbehalt der Erweiterung durch Zusätze, J zuerkannt. WELLM. Comp. 61 hält ihn für eine Parallele zu Cap. 41. Das ist er aber nicht; es ist hier von den letzten Notjahren die Rede. Der Abschnitt knüpft sachlich an 41 57 an. Man kann Zeichen von J und E darin finden. Auf J (vgl. DILLMANN 442) weist כָּבֵד v. 13, מָצָא תָן בְּעֵינַי פ' v. 26, מִקְנֵה הַצֹּאן וְגו' (vgl. 26 14) v. 17f.; anders von DILLMANN genannte ist weniger sicher (לָקַם v. 14 steht 31 46 anders; הַנְּמִצָּא ib., wie 19 15, ist doch zu farblos; über גַּם—גַּם v. 19 s. m. Hexat. 109, über קָצָה v. 21 ib. 104, über רָק v. 22 26 ib. 110; יָדוֹת v. 24 steht nur noch 43 34; über גְּהָל v. 17 s. z. St.). Für E spricht חֹק v. 20 (st. כָּבֵד), הָבָה, הָבָה, הָבָה v. 15f. wie 29 21 30 1 (anders als 11 3 4 7 38 16), die Chronologie der Not (vgl. 45 6), vielleicht auch die von לָהֶּה 19 11 abweichende Bedeutung von לָהֶּה v. 13; vgl. auch den Wechsel von הָמָם וְהָפֶס v. 15f. 18. Eingehendes Interesse für die ägyptischen Verhältnisse und einige Kenntnis von ihnen zeigt gerade E. Es ist angesichts dieser Sachlage die Möglichkeit der Zusammensetzung aus J und E offen zu halten. Das legt insbesondere auch v. 19–26 nahe. Einen so ungeniessbaren Stil, wie v. 19 24 ihn zeigt, sowie den ganzen Aufbau dieses Abschnittes kann man kaum einer der beiden Quellen zumuten. Es ist nicht nur die Unbehilflichkeit im einzelnen namhaft zu machen, sondern auch, dass dem Ganzen der Fluss fehlt: v. 23 greift über v. 20f. zurück; aber was v. 20f. erzählt, ist nicht so im Handumdrehen auszuführen gewesen; v. 23 giebt sich als unmittelbare Fortführung der v. 18 beginnenden Verhandlung; v. 24 setzt eigentlich etwas anderes fest als v. 20f.: dort werden alle Äcker Staatseigentum und alle Menschen Staatssklaven unter dem Druck des Hungers, 23^b 24 bekommen sie Saatkorn gegen die Bedingung künftig den Fünften abzuliefern; weiter kommt v. 25 post festum: da geben die Ägypter ihre Zustimmung zu etwas, was nach v. 21 23 schon ausgeführt ist; v. 26 greift dann noch einmal auf die Degradierung des Volks zu Staatssklaven zurück. Es scheint, dass zwei Parallelen zusammengelassen sind. Nach der einen bieten die Ägypter um Brotkorn (לָחֶם) ihren Grundbesitz und ihre Person, nur damit sie am Leben bleiben, 19^a β^b α^z; Joseph akzeptiert das (23^a קָנִיתִי *ich will kaufen*); die Ägypter stimmen eilig zu v. 25, und die Sache wird perfekt v. 20 21. Nach der an-

dem bitten die Ägypter am Schluss der sieben Jahre um Saatgut, damit sie nicht noch nachträglich sterben und ihre Äcker veröden 19^b 7; Joseph verwilligt Saatkorn gegen künftige Ablieferung des Fünften 23^b 24; der Handel wird abgeschlossen 26^a (26^b schliesst daran nicht recht an). Aber das Stück ist jedenfalls auch noch überarbeitet, vgl. אָרְץ מִצְרַיִם, אָרְץ כְּנָעַן v. 13f.; es wird sich überhaupt fragen, ob auf Kanaan ursprünglich irgend Bezug genommen war, denn wie es dort aussah, ist hier von keinem Interesse. Dazu kommen junge Worte wie נֹזֶה v. 18, חָק v. 22, vielleicht auch נֶהַל v. 17, תְּבִיאָה v. 24, der Aramäismus הָאָרֶץ v. 23. Es wird sich namentlich fragen, ob der Zusatz betreffs des Priesterlandes ursprünglich ist; v. 26^b jedenfalls nicht, aber auch v. 22 nimmt er sich nach v. 21 wie angefleht aus; v. 21 ist eigentlich ein Abschluss.

10) Jakobs Massnahmen vor seinem Tod 47 29-31 48 1f. (7) 8-27.

Die Zusammensetzung aus zwei Quellen wird aus dem doppelten Anfang, 47 29 und 48 1, deutlich; 47 29-31 steht Joseph schon am Sterbebett seines Vaters; 48 1 wird er noch einmal gerufen und kommt noch einmal.

47 29-31 verlangt Israel, nicht in Ägypten sondern in Kanaan bestattet zu werden. Der Abschnitt gehört in der Hauptsache J: vgl. יִשְׂרָאֵל v. 29 31, zu יִשְׂרָאֵל v. 29 vgl. 27 41, הָאָרֶץ מִצְרַיִם הָאֵלֶּה v. 29, die Form des Schwures v. 29 wie 24 2. dreimal v. 29 in v. 29 (dagegen nicht וְאָמַת עִמִּי v. m. Hexat. 98).

47 30 וְשָׁכַבְתִּי עִם־אֲבֹתַי spricht wahrscheinlich nicht den Wunsch aus *ich möchte bei meinen Vätern liegen*, sondern wird mit STRACK als Vordersatz eines Bedingungsatzes anzusehen sein (wie 9 16 44 22), *wenn ich mich zu meinen Vätern gelegt habe* (STRACK vergleicht damit 15 15 אֶל־אֲבֹתָי v. 15), *dann musst du mich aus Ägypten fortbringen*. וְקָבַרְתִּי בְקַבְרֹתָם widerspricht der Ausführung des Befehls 50 5 11 so stark, dass man sie auf Rechnung des P berücksichtigenden R setzen muss (WELLH. Comp. 62, KAUTZSCH-SOCIN Ann. 232). Über die Frage ob vielleicht 48 7 hierher gehört s. Analyse von Cap. 48. 31 וְיָשַׁתְחִי עַל־רֹאשׁ הַמֶּטֶה setzt voraus, dass er auf dem Rande des Bettes sitzt (s. 48 2). Ob zu Häupten des Bettes der Teraphim angebracht war? es würde sich so am einfachsten erklären, wie Michal I Sam 19 13 darauf verfiel, mit dem Teraphim die bekannte Täuschung vorzunehmen.

48 1f. (7) 8-27 erzählt die Adoption der beiden Söhne Josephs, Manasse und Ephraim (P Ephraim und Manasse v. 5), und den Segen Jakobs über sie und Joseph.

WELLH. Comp. 61f. hat noch angenommen, dass der Abschnitt nach Abzug von P und des sich nicht einfügenden Verses 7 einheitlich sei. Aber Dubletten wie das zweimalige Hinzubringen der Kinder zum Grossvater v. 9f. und v. 13 (vgl. zweimal וַיִּנֶּן 10^b und 13^b, יִשְׂרָאֵל v. 8 (11) 13f. (21) neben ausgesprochenen Zeichen von E wie יַעֲקֹב v. 29, אֲלֵהֶם v. 9 11 15 20 21, häufig Nota Acc. mit Suffix v. 11 12 15 16 17 21, Konstruktion von קָבַר וְנָשָׂא mit לָ v. 10 (m. Hexat. 107; über הַשְׁתַּחֲוִי לְאָפְוִי אֶרְצָה v. 12 s. Analyse von Cap. 42), ferner (DILLMANN 447) die Form רָאָה v. 11 (s. zu 463), וַיִּקְרָא בְהֵם שְׁמֵי v. 16 wie 21 12, die ἄπασ λειγόμενα כָּלֵל (wenigstens in der vorliegenden Bedeutung) v. 11, הָנָה v. 16, beweisen, dass beide Quellen zum Wort kommen. Die Scheidung ist schwierig, weil die Zusammenfügung eine freie ist und im Ganzen ein sehr gutes Zusammenstimmen erreicht hat. Als Beweis für die Freiheit, mit der R^{JE} verfahren ist, mag schon das Vorkommen von יִשְׂרָאֵל in den deutlich elohistischen Versen 11 21 gelten.

In v. 13f. sind keine Zeichen aus E, dagegen steht dreimal יִשְׂרָאֵל und v. 14 יַעֲרִי; diese zwei Verse gehören J. Jakob-Israel hat es hier mit Josephs Söhnen zu thun. V. 15f. wird dagegen Joseph gesegnet. V. 17-19 greift wieder auf v. 14 zurück. Doch bilden v. 14 17-19 keinen vollständigen Zusammenhang: die Thatsache und der Inhalt des Segens fehlt. Nach rückwärts ist hier für diese Relation als Voraussetzung der Annahme Josephs, dass sein Vater die Enkel verwechsle, 10^a in Anspruch zu nehmen, auch Teile von v. 8 und 9: 9^b redet vom Segnen der Kinder,

gehört also J. 9^a schon wegen אֱלֹהִים E; zu 9^a ist die Frage 8^b Voraussetzung, zu 9^b kann es 8^a sein (BALL 8^a trotz יִשְׂרָאֵל E). Es ist also an J zu weisen (8^{a?}) 9^b 10^a 13f. 17–19. Zeichen von E sind nicht darin. Ausserdem gehört J 2^b (vgl. 47 31), sodann ist das Aufsitzen Voraussetzung für die von J berichtete Handauflegung. Nur ist der Text von J dann verstellt, da 47 31 schon das Sitzen Israels voraussetzt. J erzählte demnach folgendes. Im Vorgefühl des Todes lässt Israel den Joseph rufen 47 29 (bis יִשְׂרָאֵל). [Joseph kommt mit seinen beiden Söhnen]. Israel nimmt seine Kräfte zusammen und setzt sich auf (48 2^b). Er lässt sich zunächst von Joseph das Begräbnis in Kanaan versprechen (47 29 Rest –31^a). Nachdem er die Wendung nach dem Kopfende des Bettes gemacht (47 31^b), fallen seine Augen auf Josephs Söhne (48 8^a), er heisst Joseph sie vor ihn stellen (9^b); der Erzähler bemerkt dazwischen, dass Israels Gesicht abgenommen hatte (10^a). Joseph stellt seine Söhne so auf, dass Israel auf Manasses Haupt die rechte, auf Ephraims die linke Hand legen müsste (v. 13): Israel kreuzt die Hände (v. 14) und weist Josephs Versuch, das zu berichtigen, ab: er habe es absichtlich gethan. In diesen Äusserlichkeiten eines Segens ist jedenfalls das klar: gesegnet werden Josephs Söhne, Joseph selbst nicht.

Für E bleibt 48 1 (Parallele zu 47 29; vgl. die Formel ^aא, 2^a וַיִּקְרָב), dann (8^{a?}) 8^b 9^a 10^b 11 12. Auf die Nachricht von Jakobs Erkrankung eilt Joseph mit seinen beiden Söhnen herbei und wird dem Jakob gemeldet (v. 1 2^a). Wie dieser die Söhne Josephs sieht (8^{a?}), fragt er, wer die seien (8^b). Joseph giebt Aufschluss (9^a). [Jakob fordert ihn auf, ihm die Kinder auf die Kniee zu setzen vgl. v. 12], liebkost sie dann und freut sich, noch Kinder Josephs gesehen zu haben; dieser nimmt ihm die Knaben wieder ab, verneigt sich vor ihm (10^b–12), und nun segnet Jakob den Joseph (15^a), nur dass dann die Worte Jakobs gleich wieder auf die Knaben übergleiten (15^b 16). BALL will st. אֶת־יוֹסֵף 15^a mit LXX אֶתֶם (oder ev. אֶת־בְּנֵי יוֹסֵף) lesen. Aber LXX bietet hier eher eine Glättung des Textes. Ausserdem verlangt 12^b, dass nun von Joseph die Rede ist. Die Verse gehören sicher E; sie sind aber wohl nicht an ihrer ursprünglichen Stelle. V. 11 vermisst man die Hauptsache, nämlich dass Jakob die auf seinen Knien sitzenden Knaben adoptiert, was nach den Worten וַיִּקְרָא בְהֵם שְׁמִי v. 16 geschehen ist. Der Segen über die Söhne Josephs nach E ist an Stelle des Segens nach J getreten. Eine Spur davon, dass der Text so entstanden ist, liegt in der Überfüllung von 15^b vor: אֱלֹהִים לְפָנַי אֶתְהַלֵּךְ sagt E sonst nicht, sondern ausser P (5 22 24 6 9 17 1) J, 24 40 auch in einem Segenswunsch; dabei ist auch zu beachten, dass Jakob bei E sonst auf den Gott Isaaks Bezug nimmt (31 5 [29] 42 46 1 3); אֱלֹהִים ist dann natürlich R^{JE} korrigiert worden, wie denn diese Redaktion hier umgekehrt Jakob (ausser 2^a) in Israel korrigiert hat. Bei E hat Jakob demgemäss zuerst Josephs Kinder adoptiert, dann diesen gesegnet. Vom Segen Josephs ist eine Spur vorhanden in v. 20 אֶת־לֵאמֹר לְאֹמֶר בְּךָ יִבְרַךְ יִשְׂרָאֵל לְאֹמֶר. Die von BUDE ZATW 1883, 59 und BALL vorgezogene Lesart der LXX בְּכֶם בְּךָ st. בְּךָ fällt aus der Situation: die Knaben Josephs sind als Kinder gedacht, die vom Vorgang nichts verstehen, daher nicht angeredet werden. Der Text von v. 20 ist nicht einheitlich (vgl. וַיְבָרְכֶם und בְּךָ nach einander); BALL scheidet für J aus וַיְבָרְכֶם וַיִּנְשֵׂא V. 21 ist eine Art Dublette zu 47 29f. und trotz אֱלֹהִים E zuzuweisen (vgl. אֱלֹהִים); der Vers kommt post festum und gehört an den Anfang (wie seine Parallele). V. 22 (s. z. St.), wegen הָאֲמָרִי E gehörig, könnte zu den versprengten Stücken des Segens über Joseph gehören.

V. 7 hat BRUSTON ZATW 1887, 206–208 zwischen 47 29 und 30 setzen und dann v. 30 בְּקִבְרָתָהּ st. בְּקִבְרָתָם lesen wollen; ausserdem wäre dann מִפְּנֵיךְ in מִהֶרָן zu ändern. Der Vorschlag ist von BALL acceptiert und im Text zu רַחֵל mit Sam., LXX, Pesch. noch אֲמָה hinzugefügt worden. Der Vorschlag ist aber nicht annehmbar: einmal wegen 50 5 11, wonach von einer Beisetzung Jakobs im Grab der Rahel nicht die Rede sein kann. Ausserdem, wenn das Grab der Rahel in der Überlieferung so heisst, so ist schon durch diesen Namen ausgeschlossen, dass auch Jakob darin begraben ist; es hätte dann der ungleich wichtigere Name des Heros eponymus dem Ort anhängen müssen. Es wird bei dem sein Bewenden haben müssen, was BUDE ZATW 1883, 56–86 mit Erschöpfung aller Möglichkeiten gezeigt hat, dass der Vers eine mechanisch aus 35 16^a–19 entnommene Glosse ist. Er steht jetzt ganz isoliert. Die Darlegung BUDE's, dass auf 48 3–6 ursprünglich 49 (1^a)

29-32 und dann 48 7 folgte, dass bei Versetzung von 49 29-32 an den jetzigen Ort 48 7 stehen blieb, sei's zufällig, sei's weil der Vers für den engern Kreis der Familie Josephs bedeutungsvoll schien, hat thatsächlich den Rückhalt, dass 49 33 gemischter Text ist, der den Anschein erweckt, als habe 49 33 vorher unmittelbar an den Segen Jakobs angeschlossen (s. z. St.). Die Glosse 48 7 ist dann ursprünglich eine Korrektur von P, wonach vermutlich auch Rahel im gemeinsamen Patriarchengrab begraben war (49 32 also ursprünglich וַאֲתֵרָחֵל + לֵאמֹר), da P keinen Anlass hatte, die Rahel unterwegs sterben zu lassen, nachdem auch Benjamin schon in Paddan Aram geboren war: das konnte R mit Rücksicht auf 35 16-19 nicht stehen lassen (von KUENEN hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12 S. 313 acceptiert). Wenn DILLMANN 449 als ursprünglichen Zusammenhang in P annimmt, 49 1^a 28^{bβ} (von וַיִּבְרַךְ an) 29^{aα} (וַיְצַו אֹתָם) 48 3-7 49 29 Rest, so steht dem entgegen, dass וַאֲנִי 48 7 einen Gegensatz zu etwas vorhergehendem einleitet; als Begründung des Befehls, ihn in der Machpelahöhle zu begraben, ist der Vers jedenfalls nicht brauchbar.

1 וַיִּבְרַךְ BALL mit Sam. וַיִּבְרַךְ wie 22 1. וַיִּבְרַךְ: GES.-KAUTZSCH²⁶ § 144 d Anm. 2 erwägt, ob nicht, dann wohl auch 2, וַיִּבְרַךְ und 2^a st. וַיִּבְרַךְ wie 22 20 וַיִּבְרַךְ zu lesen wäre. 2^b fügt sich auch in den jetzigen Zusammenhang sehr gut ein: die dadurch gegebene Stellung setzt auch 12^a voraus. 7 עָלֵי mir zur Last, mir zum Leid; STRACK verweist auf Koh 2 17; vgl. auch Gen 33 13 (42 36).

8 אֵלָה BALL mit Sam., LXX + אֵלָה, wie 33 5. Die Frage Jakobs darf nicht mit seinem schlechten Gesicht erklärt werden; er hat die Söhne Josephs noch nie gesehen, bei E nicht nach v. 11, nach J nicht, weil Jakob nicht nach Ägypten selbst kam, sondern in Gosen blieb (47 2).

9 בָּהָה wie 38 21. Zur Aussprache אֵתְּהִים s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 58 g, zu אֲבָרְכֶם ib. 60 d. Über die Bedeutung des Satzes 10^a s. Analyse, ib. über רָאָה und פָּלַל 11. 12 מַעַם-בְּרַבְּוֹ nicht bloss *er liess sie wieder zurücktreten*, sondern *er nahm sie von den Knien Jakobs weg*, wo sie zum Zweck der Adoption gesessen hatten; STADE ZATW 1886, 144; s. o. zu 30 3. 13 Zur Anschauung über das Verhältnis von rechts und links s. o. zu 35 18. Der letzte Grund der Bevorzugung der rechten Hand wird im Führen der Waffen liegen, die gegen das Herz des Feindes gerichtet, also am zweckmässigsten rechts gehandhabt werden. וַיִּנָּשׂ

BALL + אֹתָם wie v. 10. 14 שָׁבַל אֲתֵרְדֹו ist ein verbaler Umstandssatz, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 126 d. שָׁבַל *kreuzen* ist anderen Stammes als הִשְׁבִּיל *ktug sein* (s. GES.-BUHL שָׁבַל II). Die Handauflegung kommt ausser beim Segnen (ob Lev 9 22 das Aufheben der Hände über eine Mehrheit ebenso gemeint oder Geberde des Betens ist, muss dahin gestellt bleiben) noch vor als symbolische Handlung bei der Darbringung von Privatopfern jeder Art (dazu gehört auch Num 8 10) und beim Gemeindegottesdienst Lev 4 15, bei der Übertragung einer Vollmacht auf einen Amtsnachfolger (bei P Num 27 18 23 Dtn 34 9), sodann Lev 24 14 im Strafverfahren. Davon ist zu unterscheiden die im N. T. geläufige Handauflegung als Mittel wunderhafter Wirkung (vgl. damit II Reg 13 16, auch 4 34; diese Vorstellung spielt herein Dtn 34 9). BENZINGER 453 verzichtet auf eine einheitliche Deutung der Handauflegung. Bei Opfern, Amtsübertragung und bei Kriminalzeugen handelt es sich deutlich um eine Rechtsform. Bei Opfern und bei Amtsübertragung drückt die Handauflegung eine zivilrechtliche Erklärung aus (manumissio; vgl. u. a. BENZINGER l. c., MARTI³ 229); beim Handaufstemmen der Zeugen auf den Kopf des Delinquenten mag es sich um eine Form des Eides handeln (vgl. 24 2 47 29; andere Schwurceremonien s.

HbA 359). Die Handauflegung beim Segnen wird der Handauflegung bei der Amtsübertragung am nächsten stehen und Verleihung von Rechten bedeuten. Zu 15 s. Analyse. **אָתִי הִרְאָה** Part. act. als Part. praeteriti, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116d. Das Bild Gottes als des fürsorgenden Hirten wird in der jüngeren Literatur häufig (vgl. Jes 40 11 63 11 Jer 31 10 Ps 23 1 28 9), findet sich auch Hos 4 16 und in einer unverständlichen Wendung Gen 49 24. **מְעוּרֵי וְגו'** so noch Num 22 30. **16** Für die Identität des **מִלְאָךְ** mit Gott ist diese Stelle besonders bezeichnend, s. zu 16 7. Über **הָיָה** s. GES.-BUHL; BALL schlägt **וְרָבּוּ** st. **וְרָבּוּ** vor. Wenn **שָׁמִי בְהֵם יִקְרָא** Adoption bedeutet, so stehen die Worte **וְשָׁם אֲבֹתֵי וְיִצְחָק** in dem dringenden Verdacht, ein den Ausdruck missverständlich verallgemeinernder Zusatz zu sein. **19** **וְאֵלֶם** wie 28 19. **מְלֵא הַגּוֹיִם**: DILLMANN 451 *der Volksreichtum selbst*, STRACK *die verkörperte Völkermenge*, GES.-BUHL *eine Menge von Völkern*, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 128r 141c. Zu **20** s. Analyse. Die Reihenfolge der Namen Manasse und Ephraim v. 1 muss E auch umgekehrt haben (vgl. 50 23), wie, ist freilich nicht mehr zu sagen. **בְּפִי בְרַךְ** *den Namen von jemand als sprichwörtliche Segensformel gebrauchen*. Die passive Wendung **בְּפִי בְרַךְ** findet sich 12 3 18 18 28 14, die reflexive **הִתְבָּרַךְ** **בְּפִי** 22 18 26 4 bei J und in sekundären Einsätzen (R^{JE} im weitern Sinn). LXX, Pesch., Vulg. haben hier **וְיָבֵרְךָ** gelesen. Zu **21 22** s. Analyse. **שָׁמֶם אֶחָד** LXX **σῖμα ἐξάριστον**, Pesch. **مِنْهَا سَمًا إِحَادًا** (so auch Targ. ONK.); **ἐξάριστος** und **سَمًا** wird eine Deutung des **עַל** sein und nicht auf einen andern Text weisen. Die Fassung von **שָׁמֶם** als *ein Teil* wird Paraphrase, nicht Übersetzung eines andern Wortes sein. **שָׁמֶם** *Bergrücken*, sonst nicht mehr (Num 34 11 Jos 15 8 10 18 12 13 16 18, auch Jes 11 14?, steht dafür **בְּתַרְיָה**), ist Anspielung auf Sichem. Über den Stat. constr. **אֶחָד** s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 130 g.

Der Vers redet von gewaltsamer Eroberung Sichems und zwar durch Gesamtisrael (WELLH. Comp. 317). KUENEN ThT 1880, 27 hat, um den Vers mit 33 19 zu vereinigen, **לֵא** vor **בְּתַרְיָה** eingesetzt; das Gewicht von Jos 24 32, wo auf beide Stellen Bezug genommen, aber von der Eroberung Sichems nichts gesagt ist, reicht dafür nicht aus (WELLH. Comp. 316). WELLH. l. c. Anm. 2 hält 33 19 und 48 22 für E fest: E habe beide Relationen aufgenommen, weil er die Objekte in beiden für verschieden angesehen habe (33 19 das Temenos, 48 22 Stadt und Gebiet), ist aber überzeugt, dass es sich ursprünglich um zwei sich ausschliessende Varianten derselben Sage handelt; 48 22, mit dichterischem Anflug, habe E nicht verfasst, sondern nur aufgenommen. Von einer Vergewaltigung Sichems redet E in Cap. 34; aber auch dazu passt der Vers nicht, denn dort ist Jakob nicht daran beteiligt; auch kann, wie WELLH. l. c. 317 hervorhebt, Jakob auf Grund davon, dass alle seine Söhne gemeinschaftlich Sichem überfallen, nicht behaupten, er habe die Stadt mit Gewalt in seinen Besitz genommen und dadurch das Recht, über sie zu Gunsten eines seiner Söhne zu verfügen mit Ausschluss der andern. Der Vers bezieht sich auf eine jetzt verlorene Gestalt der Sage. E in Gen 34 mag die Umbildung davon sein. Um des Isoliertstehens des Verses willen **לְקַחְמִי** als Perf. prophet. zu nehmen (so zuletzt STRACK), geht nicht an: da wäre es erst recht unverständlich, mit welchem Recht Jakob an Joseph eine besondere Gabe verleiht, ganz abgesehen davon, dass es mehr als sonderbar wäre, wenn Jakob davon reden würde, dass er selbst nämlich in seinen Söhnen das Land erobern werde (vgl. DILLMANN 452).

11) Der Segen Jakobs 49 1^b–27 (28^{aba}).

Über die Geschichte der Exegese dieses Stücks und die Literatur s. DILLMANN 453 454 461 (zu v. 8–17).

Wie das Stück in JE oder J (darüber s. nachher) eingefügt war, ist nicht mehr ersichtlich, da 49 1^a P gehört, vermutlich mit einer 49 1^a ähnlichen Wendung.

1^b bezeichnet das folgende Stück als Weissagung, was es nicht ist; es ist auch kein Segen, sondern eine Revue der Stämme mit Lob und Tadel auf Grund von thatsächlichen Verhältnissen, mit Wünschen und Drohungen. Die einzige Weissagung darin, v. 10, ist kritisch verdächtig. Der Satz ist mit DILLMANN 456 dem R zuzuweisen, der den Abschnitt in JE oder J eingefügt hat. Dabei ist aber noch zu bemerken, dass בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים trotz den KAT² 153 beigebrachten Analogien aus dem Assyrischen nach den Darlegungen von STÄRK ZATW 1891, 247—53 doch sehr wahrscheinlich als Glosse anzusehen ist. Der Ausdruck bedeutet eigentlich den Anbruch der messianischen Zeit; hier sowie Num 24 14 Dtn 31 29 Jer 48 47 49 39 ist er eine ganz unbestimmte Formel. In den Pentateuchstellen wird er Glosse sein, wie denn auch in einer Reihe von Prophetenstellen, wo der Ausdruck in der eigentlichen Bedeutung steht, an sekundäre Einfügung zu denken ist.

Mit 2 fängt der Text des Jakobsegens an; die Einleitung ist in der Form poetisch, vgl. Dtn 32 1. St. שָׁמְעוּ לִישְׁמְעוּ liest BALL wegen des Wechsels bei Targ. ONK. und SAADJA וְתִקְשְׁבוּ (oder וְתִקְשְׁבוּ).

3f. Ruben.

3 בְּחֵי (בְּחֵי ähnlich 4 12) ist sachlich dasselbe wie רִאשִׁית אוֹנֵי, vgl. Dtn 21 17 und Ps 78 51 105 36. 3^b ist entweder Ausrufesatz, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 147 c. oder werden hier noch zwei abstrakte Prädikate angefügt, ib. § 141 c. 4 פָּחוּ ist ἄπ. λεγ.; für פָּחוּ בְּמִים ist zwischen denselben Möglichkeiten zu wählen wie 3^b; BALL will פָּחוּ lesen, GRÄTZ nach LXX, Pesch. פָּחוּתָהּ. Über תוֹתֵר s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 53 n; LXX ἐκζέσσης = תָּרוּם? Ex 16 20. Da das Hiph. הוֹתֵר sonst transitiv steht, liest BALL mit Pesch. תִּתְּרֵר; das Niphal steht in der Bedeutung *den Vorzug haben* Dan 10 13. מְשַׁבְּבֵי entweder Plural der räumlichen Ausdehnung, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 124^b, oder als *Doppellager* zu verstehen (DILLMANN 458). וְזוֹ: Pesch. וְזוֹ = וְזוֹנֵי? über den Übergang von der zweiten in die dritte Person s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 144 p. BALL macht darauf aufmerksam, dass חָלַל immer transitiv, וְצִוֵּי also, wie bei LXX, Pesch., Objekt zu חָלַל ist. Dann ist עָלָה unmöglich. LXX, Pesch. drücken עָלִיתָ aus. LXX relativisch an וְצִוֵּי (so), Pesch. durch וְ angefügt. Der Lesart von LXX kommt entgegen, dass וְצִוֵּי im Singular sonst nicht gebraucht wird. Die Korrektur von BALL וְצִוֵּי יוֹלְדָה giebt einen guten Parallelismus.

Die Voranstellung des Stammes Ruben muss sich auf Thaten dieses Stammes in grauester Vorzeit gründen. Schon das Deboralied Jdc 5 16 tadelt sein beschauliches Hirtenleben. STADE Gesch. Isr. I 151 hält es für möglich, dass gerade Kriegslust und Tapferkeit die Kopfbild des Stammes früh verringerte, was die spätere Sage als göttliches Strafgericht ansah. Über das Vorgehen Rubens s. zu 35 22.

5—7 Simeon und Levi.

5 Ob אָחִים Prädikat (so z. B. STADE Gesch. Isr. I 152) oder Apposition ist, kann auf sich beruhen. Die Bedeutung ist jedenfalls nicht *leibliche Brüder* sondern *Bruderseelen* mit dem Nebensinn *saubere Brüder*. מִבְּרֵיתָם ist ἄπ. λεγ.; einen Anhalt dafür, dass *eine Waffe* damit gemeint ist, glaubt FRD. DELITZSCH im Assyrischen gefunden zu haben, s. GES.-BUHL. Andere Versuche der

Erklärung des Wortes von כרר *Krummmesser, Sichel* oder *Krummstab*, von כור *confodere, caedere*(?) mit der Aussprache מְכַרְרָה *eine Waffe zum Schlagen* s. DILLMANN 459. Pesch. *من مكنبها* *von ihrer Natur aus* las wohl מְמַכְרְתֵיהֶם (BALL; s. GES.-BUHL (מְכַרְרָה)). LXX συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἰρέσεως (LAGARDE Luc. schreibt ἐξαιρέσεως) αὐτῶν liest כְּלוּ st. כְּלִי, was auch Sam. und Targ. ONK. mit עֲבָדוּ bezeugt; mit κατὰ (πᾶσαν) αἵρεσιν giebt LXX Lev 22 18 21 לְכָל-יְבֹרֹתָם und לְיָרְבָה wieder, aber mit *freiwillig* ist hier nichts anzufangen; am nächsten läge das nachherige בְּרִצְנָם. BALL übernimmt כְּלוּ, leitet von כָּרָה *eine Grube graben, nachstellen* ein בְּמִכְרָה *Nachstellung, Anschlag* ab, das ergiebt כְּלוּ תָמוּס מְכָרְתָם *sie führen ihre frevelhaften Anschläge aus*. 6 St. בְּבוּדִי *meine Seele*, was Sprachgebrauch der Psalmen ist, liest LXX בְּבִדִי *meine Leber*, was DILLMANN 459 und BALL acceptieren auf Grund des Assyrischen, wo auch *kabidtu (kabittu)* mit *napištu* rhythmisch wechselt; st. des fem. מִתְדַּר ist dann zu lesen יְתַר (BALL; vgl. Sam. und LXX יִתַּר). An בְּרִצְוֹנָם wird ausgesetzt, dass es als Parallele zu בְּאֶפְסָם nicht stark genug sei; doch steht רִצּוֹן in der Bedeutung *Mutwille* Est 9 5. Pesch. hat בְּעִבְרָתָם wie v. 7 gelesen (von BALL aufgenommen). LAGARDE Agathang. 157 schlägt בְּחִרְנָם vor.

Die einst mächtigen Stämme Simeon und Levi sind in Folge einer Bluttat einer Rache verfallen, die ihren Stammverband zerschlagen hat, so dass nur noch unter andere Stämme versprengte Reste von ihnen blieben. Die vorausgesetzte Bluttat ist der Überfall von Sichern nach J Cap. 34. Auch Levi ist ursprünglich ein kriegsmächtiger Stamm rein weltlicher Art gewesen. Der Übergang zum „Priesterstamm“ wird sich so gemacht haben, dass die zerstreuten Elemente des Stamms wegen der Erinnerung an Mose, den aus diesem Stamm hervorgegangenen ersten Führer des Volks und Stifter seiner Religion, gerne mit der Obhut über die verschiedenen Heiligtümer betraut wurden (vgl. Jdc 17). Simeon scheint sich wieder einermassen gesammelt zu haben. Jdc 1 3 schliesst sich der Stamm an Juda an. Er hat sich südlich von Juda niedergelassen und wird in historischer Zeit nicht mehr erwähnt. Die Jos 19 1–9 Simeon zugesprochenen Städte sind Jos 15 24 I Reg 19 3 als judäische genannt (s. STADE Gesch. Isr. I 153; WELLM. Comp. 353–355).

8–12 Juda.

8 אֶתָּה zur Hervorhebung des Suffixes von יִרְדּוּךָ (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 135e); anders STADE Gesch. Isr. I 159 *du bist's, den seine Brüder preisen*. יִרְדּוּךָ und יִשְׁתַּחֲוּוּ; wegen der Perfekta v. 9 10 ist nicht einfach mit Indic. Praes. sondern *es sollen dich preisen, es sollen sich vor dir beugen* zu übersetzen. Der Übersetzung durch Futurum steht entgegen, dass Judas Stellung v. 9 11f. schon fest begründet ist. Ohne Zweifel enthält 8^a eine von der 29 35 gegebenen als profane sich abhebende Erklärung des Namens Juda. 8^{aβ} wird von STRACK und SPURELL 374 als Wunschsatz gefasst; mit DILLMANN 461 wird 8^{aβ} als Zustandssatz und als Begründung von 8^{aα} anzusehen sein. 8^b beansprucht das Königtum für den Stamm. 9 Wenn אֶרְיָה נֹר *das noch saugende junge Tier* wäre (GES.-BUHL), so könnte עֲלִיתָ . . . מִטָּרְךָ heißen *du bist gross geworden von Raub*, obwohl ein saugendes Tier eigentlich auch nicht direkt vom Raub gross wird. Aber 9^b liegt so deutlich das Bild des machtvoll herangewachsenen Tieres zu Grund, dass als tertium comparationis von נֹר אֶרְיָה anzusehen ist: Juda steht in jugendlicher Kraft, hat Wachstum und Zukunft vor sich. עֲלִיתָ . . . מִטָּרְךָ heisst dann, er ist vom Raub auf seine Berge hinauf

gestiegen und kein Feind wagt es, den siegreichen aufzustören. Änderungen des Textes, die BALL erwägt, sind unnötig. 10^a ist klar: das königliche Regiment, dessen Ausdruck die Führung des Scepters ist, wird nicht von Juda weichen. Nur ^aβ bedarf einer Erklärung: מַחֲקֶק *das Scepter*, wie Num 21 18 Ps 60 9, ist ein langer Stab, den der König beim Sitzen zwischen den Füßen aufstellt, wie das die assyrischen und altpersischen Bildwerke zeigen (vgl. DILLMANN 462; ebenda auch verschiedene Sonderbarkeiten früherer Erklärer). Welcher Art die Königsherrschaft ist, zeigt ^bβ wo von *Völkern* die Rede ist: die Stelle ist messianisch, sie redet von einem Weltreich. Eine alte crux ist ^bα שִׁלָּה עַד כִּי יָבֵא יְבוֹא שִׁלָּה (reiches Material bei DILLMANN 463f.; vgl. WELLH. Comp. 320). *So lange man nach Silo kommt* ist sprachlich unmöglich; *bis er, Juda, nach Silo kommt* ist sprachlich möglich, sachlich sinnlos, da Silo in der Richterzeit der heilige Mittelpunkt Josephs, beim Eintritt Judas in die israelitische Geschichte aber zerstört und bedeutungslos war (WELLH.). Der von BALL gestreifte Gedanke, nach LXX Jer 41 5 שָׁלֹם st. שָׁלוֹם zu lesen, hilft auch nichts. Es passt überhaupt kein geschichtlicher Termin hierher, sondern nur ein idealer *bis der Messias kommt* (WELLH.). Dann ist der Text zu ändern. LXX mit τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ und SYMM. THEOD. mit ὃ ἀπόκειται, wohl auch Pesch. mit ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ könnte, trotz DILLMANN's Bedenken 464, שִׁלָּה = אֲשֶׁר לוֹ nahelegen. WELLH. Gesch. Isr. 375 Anm. 1 hatte שִׁלָּה vorgeschlagen und וְלוֹ als eine erklärende Glosse streichen wollen; STADE Gesch. Isr. 159 Anm. 5 hat sich angeschlossen und angenommen. שִׁלָּה sei erst durch diese Glosse entstanden. WELLH. Comp. 321 nimmt diese Emendation zurück: „man versteht nicht, warum וְלוֹ hinter שִׁלָּה hätte eingesetzt werden sollen; eher wäre שִׁלָּה als Glosse zu וְלוֹ zu begreifen“. Das ἀποκείσθαι von LXX SYMM. THEOD. hat CHEYNE (s. BALL) auf den Gedanken gebracht, וְיֹשֵׁם לָהּ zu lesen: BALL denkt daran, mit Berufung auf die Ähnlichkeit von וּ and וּ. es könnte das מ eines Wortes משלה = מְשָׁלוֹ oder מְשָׁלוֹ verloren gegangen sein. DRIVER, Journal of Phil. 1885, 7 18f. führte die Lesung שִׁלָּה st. des älteren שִׁלָּה auf die rabb. Erklärung *sein kleiner Sohn* zurück; ZIMMERN Z. f. Ass. 1892, 161—172 schlägt שִׁאֲלָה vor. Es wird mit DILLMANN 464, KAUTZSCH-SOCIN, KAUTZSCH auf eine befriedigende Lösung zu verzichten sein. Auch וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים (über יִקְהַת s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 20 h; יִקְהַת noch Prv 30 17) ist kein ganz sicherer Text; LXX, Pesch. setzen תִּקְוֹת (oder יִקְוֹו) voraus; BALL denkt an יִקְוֹו *zu ihm sammeln sich* (s. 1 9) *die Völker*. Der ganze Vers unterbricht den Zusammenhang, denn v. 11f. lenkt in die Gegenwart zurück, in der es sich nicht um den Gehorsam der Völker, sondern um den Besitz eines guten Landes handelt. Der Vers ist mit WELLH. l. c., STADE l. c., DILLMANN 464 als Interpolation auszuscheiden und vielleicht derselben Hand zuzuweisen, die 1^b durch בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים bereichert hat. 11 Zu den Stat.-constr.-Endungen אֲסָרִי וּבְנֵי וּחְקִילִי v. 12 vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 901 (zu אֲסָרִי § 130 a), über das Suffix ה־ in עִירָה und סוּתָה ib. § 7 c 91 e, über עִירָה von עִיר ib. § 93 v. Das Land Judas ist so reich an Reben (z. Sache s. BUHL Pal. 57, HbA 1777), dass man nicht sonderlich schonend damit umgeht, sondern Reittiere an sie anbindet. Dasselbe sagt in anderer Wendung 11^b. Statt כָּבֶם steht sonst כָּבֶם; über das Perfekt

zum Ausdruck erfahrungsmässiger Thatsachen s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 106 k, über die Fortsetzung der Participialkonstruktion durch Verb. fin. ib. § 116 x. סוּתָה: das Wort ist im Hebr. sonst nicht, aber im Phönic. und Aram. zu belegen (s. GES.-BUHL). Mit Sam. קְסוּתָה zu lesen (BALL), ist nicht nötig, da der Gebrauch des Stamms סוּה für das Hebr. durch מְסוּה belegt ist. 12 zu חֲבִילֵי s. v. 11. Dass Juda seinem Wein tüchtig zuspricht, erscheint als etwas beneidenswertes, auch das nebenbei ein Beweis, dass v. 10 interpoliert ist: eine messianische Weissagung in dieser Umgebung ist Saul unter den Propheten. לָבֵן von einem Stat. absol. לָבֵן, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 93 dd. *Die Zähne weiss von Milch* entweder mit DILLMANN 465: seine Zähne triefen von Milch, an der er Überfluss hat, oder ist die Meinung, dass reichlicher Genuss von Milch das Gebiss blendend weiss mache.

Der historische Hintergrund des Spruchs liegt in v. 8 (9).

13 Sebulon.

יִשְׁבֹּן kann so gut wie die Imperfecta in v. 19 f. (anders v. 16) als Präsens genommen werden. STRACK 157 vermutet darin eine Anspielung auf das in Sebulon steckende זָבֵל. Dass Sebulon, ein Stamm, der sich in den Kämpfen um die Kisonenebene auszeichnete Jdc 5 18, bis zum Meer (יַמִּים *das grosse Meer* wie 1 10) vordrang, wird auch Dtn 33 18 gesagt, Jdc 5 17 auch von Asser. STADE Gesch. Isr. I 172 vermutet, dass der Stamm dadurch für die nationale Entwicklung früh verloren ging und zu den Phöniciern gravitierte. הוּא *er selbst*: was diese Gegenüberstellung von Sebulon selbst und seiner Flanke oder Rückseite bedeuten soll, ist nicht klar. צִידֹן ist Phöniciern, s. zu 10 15.

BALL nimmt bedeutende Änderungen vor: ^{ba} ist leere Wiederholung von ^a; חוֹף steht sonst immer in Verbindung mit הַיָּם oder הַיָּמִים; BALL möchte ^{ba} lesen וְהָיָה חֲבִילֵי זָבֵל (חֲבֵל wie Hes 27 8 27 29 Jon 1 6), setzt aber in seinen Text וְהוּא חוֹף und streicht ^{bβ} als Randglosse.

Der Spruch sagt nur etwas aus über das Gebiet und die Interessen des Stamms; dass Schifffahrt und Handel ihm Vorteil bringe (STRACK), steht nicht da.

14f. Issachar.

14 חֲמֹר גָּרָם *ein knochiger Esel* von AQU. vorausgesetzt, LXX τὸ καλὸν ἐπεθύμῃσεν = חֲמֹר חֲמֹר, Sam. חֲמֹר גָּרָם *ein Lastesel der Fremden* (vgl. 15^b) oder גָּרָם Adj. zu גָּרָם?, Pesch. حَمَلٌ حَمَلٌ. GRÄTZ schlägt vor חֲמֹר גָּבְרִים. 15 מוֹב: Sam. טובה; bei dem von Pesch. ausgedrückten מְנַהֵה (so BALL) ist מוֹב in der Ordnung; st. נְעֻמָּה l. BALL mit LXX πῶς שְׂמַנָּה.

Über die Frage, ob dem Spruch eine Deutung des Namens zu Grund liegt, s. o. zu 30 18. Issachar spielte in den Kämpfen, über die Jdc 5 berichtet, eine glänzende Rolle. Wenn der Stamm hier wegen Trägheit getadelt wird und weil er sich den Besitz seines reichen Landes durch Übernahme fremder Oberhoheit gesichert habe, so führt das notwendig in spätere Zeit. Nach Dtn 33 18 f. hat man an eine Verbindung mit Phöniciern zu denken, in der der Stamm seine Selbständigkeit verlor (vgl. STADE Gesch. Isr. I 171).

16–18 Dan.

Der Spruch setzt etymologisch ein 16^a *Dan schafft Recht seinem Volk*. Unter dem Volk das Volk Israel zu verstehen und dann in dem Spruch eine Anspielung auf Simson zu finden, geht nicht: die Ansicht, dass ein Richter über ganz Israel geherrscht habe, ist in einem alten Spruch nicht vorauszusetzen, und dann sind Simsons Streiche am wenigsten rettende Thaten von

allgemeiner Bedeutung. Der Satz sagt, dass Dan sich selbst Recht schafft, sich selbst in seinen Kämpfen behauptet. Von den schweren Schicksalen des Stamms redet Jdc 1 34 f. Jos 19 47 Jdc 18. Der Spruch begleitet die Kämpfe des Stamms, der im hohen Norden auf Vorposten stand und dort altisraelitisches Wesen zäh festhielt (II Sam 20 18, Text bei KAUTZSCH), mit Teilnahme: **יִשְׂרָאֵל קָאָחַד שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל** der kleine Stamm kämpft so wacker, wie irgend einer (Jdc 16 7 II Sam 9 11 I Reg 9 2; DILLMANN 466) der Stämme (STADE Gesch. Isr. I 165–169). Freilich ist der Stamm genötigt **17**, den offenen Kampf zu vermeiden und aus dem Hinterhalt loszuschlagen. **יְהִי** mit GES-KAUTZSCH²⁶

§ 109 k (vgl. auch § 111 l t) als ein aus rhythmischen Gründen an Stelle des gewöhnlichen Imperf. stehendes Jussiv zu nehmen, lehnen STADE l. c. 168 und DILLMANN 467 ab. **שָׁפִיפּוֹן**, ἄπ. λεγ., die *Hornschlange*, s. GES-BUHL. HbA 1422. **יְהִי** wie **יָקָהָת** v. 10. St. **יִפְּלֵל** l. BALL nach Pesch. Hiph. **יִפְּלֵל**. **18** Über das Perfekt **קָיִיתִי** s. GES-KAUTZSCH²⁶ § 106 g.

Nach dem Vorgang vieler Erklärer, s. DILLMANN 467, hält auch BALL v. 18 für eine Glosse. Der Satz hat zwar den guten thatsächlichen Rückhalt, dass der Stamm seinen Feinden nicht gewachsen war (DILLMANN). Die Ausscheidung wird durch formelle Gründe nahe gelegt: der Spruch über Dan besteht aus drei Zeilenpaaren, hinter denen dann v. 18 nachklappt. Auch ist der Satz inhaltlich im ganzen Text isoliert. Freilich kann man dagegen einwenden, warum dann nur an dieser Stelle glossiert worden ist.

19 Gad.

Der Spruch ist eine die Situation des Stammes schildernde Etymologie seines Namens, anders als 30 11. Zu **עָקַב** ist das von LXX. Pesch. nicht gelesene **מ** vor **אָשֶׁר** v. 20 als Suffix herüberzuziehen und zu lesen **עָקַבְמ**.

Die ostjordanischen Stämme liegen in historischer Zeit in beständigem Kampf mit ihren Nachbarn, den Aramäern im Norden, den Moabitern im Süden. Die Besitzverhältnisse sind schwankende gewesen, wie u. a. die Mesainschrift für das Verhältnis von Gad und Moab bezeugt (vgl. STADE Gesch. Isr. I 148 f. 150).

20 Ascher.

Auch dieser Spruch ist etymologisch im weitern Sinn. eine Explikation des Namens **אָשֶׁר** *felix* (STRACK 156). **שָׁמְנָה**: Sam. **שָׁמֵן**. Targ. Onk. und Pesch. haben **אָרְצוֹ** st. **לְחֵמוֹ**; gegen den Vorschlag BALL's **נְתַלְתוֹ** zu lesen spricht, dass **נְתַלְתוֹ** dem Sprachgebrauch von D und P eigen ist. Bei den Königsleckerbissen braucht man nicht an das israelitische Königtum zu denken; DILLMANN 468 erinnert an die Hes 27 17 bezeugte Ausfuhr nach Phönicien.

Nach Jdc 5 17 hat Ascher ans Meer gereicht. Was mit dem fetten Gebiet gemeint ist, fragt sich. Nach Jos 17 11 wäre an die Kisonenebene zu denken; STADE Gesch. Isr. I 173 bemerkt, dass auch die westlich von Naphtali an der Breite des Hule-Sees gelegene Landschaft mit dem Segen der Fruchtbarkeit geschmückt war.

21 Naphtali.

MT drückt aus: *N. ist eine freischweifende Hirschkuh; von ihm kommen anmutige Reden.* LXX hat für **אֵילָה** **στέλεχος**, für **אֲמָרֵי** **ἐν τῷ γέννηματι**, darnach lesen andere **אֵילָה** und **אֲמָרֵי** und übersetzen *N. ist eine schlanke (STADE schöne) Terebinthe, er, der schöne Wipfel treibt* (vgl. DILLMANN 468).

BALL hält es für unmöglich, dass LXX **אֵילָה** und **אֲמָרֵי** vor sich hatte: **στέλεχος** ist *Wurzeltrieb, Stamm* und steht Hi 14 8 f. für **נֹעַ**, Hes 19 11 für **עֲבֹת**, Jer 17 8 für **עֲלָה**. Hes

31 12 f. für פארה, Cnt 36 für תיקרה, στέλεχος φοινίκων Ex 15 27 Num 33 9 für תמר; dem ἐν τῷ γεννήματι würde בקרי entsprechen. Wenn es sich im zweiten Glied um Fruchtgeben handelt, so muss im ersten von einem Baum die Rede sein. Ps 80 11 Hes 17 6 steht שלח vom Weinstock; auf Grund von Hes 31 12 f. setzt BALL daher für LXX פארה voraus, nimmt aber an, LXX hat פרת, das jetzt nach v. 22 geraten ist, mit פארה verwechselt, und kommt so zu dem Text פרי שפר | הנתנה פרת שלחה *N. ist ein rankenreicher Weinstock, der schöne Frucht giebt.* Zum Vergleich mit einem Weinstock soll das Zusammentreffen des Namens Naphtali mit פתל *drehen, flechten* den Anlass geboten haben. Der von BALL gefundene Text giebt einen guten Sinn, aber die Verschiebung von פרי zu אמרי ist unbegreiflich, und daran hängt alles. Wenn BALL die Verderbnis von ursprünglichem הנתנה פרי zu leicht.

22–26 Joseph.

22 St. des stat. absol. בן (Mas. absichtlich) l. בן. פרת, nach LAGARDE Übersicht 81 r zusammengezogen aus פרות (sonst vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 80 g), wird mit פריה *Fruchtbaum* Jes 17 6 gleichgesetzt und wegen 22^b als *Rebe* gefasst; vgl. פריה גפן Jes 32 12 Hes 19 10 Ps 128 3. WELLM. Comp. 322 hält die Bedeutung *Fruchtland* für erforderlich, spricht פרת = אפרת = אפרים aus, und findet darin eine Anspielung auf den alten Namen des fruchtbaren Berglands, wo Joseph und Benjamin wohnen und von dem der Hauptteil Josephs sogar seinen Namen erhalten hat (s. zu 41 52). BALL setzt hier aus v. 21 (s. dort) אלה ein und erinnert an die Zugehörigkeit von אילון zum Haus Joseph Jdc 1 35, wobei nur zu bemerken ist, dass die Bedeutung der Stadt ein solches Wortspiel nicht trägt. 22^b drückt MT aus *Töchter stiegen* oder *steigen auf an der* oder *über die Mauer*. Dabei ist *Töchter* soviel als *Ranken*; zum Singular צעדה s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 145 k, aber auch 44 m. Sam. hat בני צערי עלי שור, LXX υἱός μου νεώτατος πρὸς με ἀνάστρεψον = בני צערי עלי שוב, wonach Sam. zu korrigieren ist; mit Pesch. בנאם סעמא, סעמא סעמא ist nichts zu machen. Mit Sam. und LXX ist Dtn 33 7 zu vergleichen. BALL legt MT zu Grund und konjiziert בני צערי עלי שור *in seinen Spuren* (vgl. Dan 11 43 Ps 37 23 Prv 20 24) *steigen sie auf, um aufzulauern* (Jer 5 26 Hos 13 7, s. aber dort d. Text!). Die Korrektur hat den Vorzug, der Situation von v. 23 24^a, wo es sich um Angriff und Verteidigung handelt, angemessen zu sein; dagegen der Vergleich mit einem בן-אילה hat darauf so wenig Beziehung als der mit einer starkkrankenden Rebe. Erwähnt sei noch der Vorschlag von ZIMMERN (עלי) בן-פרת יוסף בן-פרת יוסף *Sohn einer jungen Kuh ist Joseph, Sohn einer jungen Kuh, ein Wildochsenkalb; mein jüngster Sohn ist ein Ochsenkalb.* 23 וימררהו *es erbitterten, reizten ihn.* וירבו 3. Pers. Perf. I al von einer Grundform רבב Nebenstamm zu רבה II *werfen*; s. GES.-BUHL, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 65 m; Bedenken gegen die Form — transitive Bedeutung bei intransitiver Aussprache — s. bei STADE Gr. 385 b Anm. 2) ist zwischen den Imperf. consec. unmöglich; mit Sam. LXX ἐλοιδορούν (vgl. Ex 17 2) ist ויריבהו zu lesen (BALL). Warum בעלי חיים diese Korrektur ausschliessen soll (DILLMANN 470), ist nicht deutlich. 24^a ist MT durchsichtig und verständlich. LXX καὶ συνετριβή (ותשבב) μετὰ κράτος τὰ τόξα αὐτῶν (קשתם) καὶ ἐξέλυθη (BALL ויפרו oder וירבו) = וירבו oder nach II Sam 4 1 (וירבו) τὰ νεῦρα βραχίωνων χερσὶ αὐτῶν (ידם) redet noch von den Feinden. Das τὰ νεῦρα in ^ab hält BALL für eine ursprüngliche

Randkorrektur von $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ und denkt daran, es könnte dadurch מִיתַר *Bogenschne* st. בְּאַיִתָּן angezeigt sein.

V. 23 24^a reden, ob man nun 24^a nach MT oder nach LXX versteht, von einem Verteidigungskrieg, in dem es Joseph gelingt, sich seiner Feinde zu erwehren. Befehdung durch andere Stämme lehnt DILLMANN⁶ (5. Aufl. anders) ab und denkt an Befehdung Ephraims und Manasses im West- und Ostjordanland durch die arabischen Nachbarn und Eindringlinge, „da namentlich die arabischen Völker (s. 21 20) berühmte Bogenschützen waren“. Für „Joseph“ ist man aber auf das Westjordanland verwiesen. WELLS. Comp. 321 urteilt, für die vorausgesetzte kritische Lage seien die Razzien der Midianiter, denen Gideon mit 300 Mann ein Ende macht, zu wenig; da der — übrigens noch nicht definitive — Ausgang ehrenvoll ist, kann man auch nicht an die Philisterkämpfe denken, in denen Joseph unterlegen ist; so bleiben nur die Aramäer von Damaskus: die Kämpfe mit diesen (seit etwa 900, s. I Reg 15 16 ff.) sind das Hauptereignis in der Geschichte des Reiches Israel (STADE l. c. 165 ebenfalls so).

In 24^b ist die erste Hälfte klar: der Erfolg wird den helfenden *Händen des Starken Jakobs* zugeschrieben. Anders die Worte מִשָּׁם רָעָה אָבִן יִשְׂרָאֵל. *Von dort wo der Hirte, der Stein Israels* (so auch STADE l. c., DILLMANN 471) passt in den Parallelismus schlecht herein, ist auch an sich so verzwickt, dass man es nicht für ursprünglichen Text halten kann. St. מִשָּׁם zu lesen מִשָּׁם (Targ. Onk., Pesch.), ist eine zu billige Auskunft. LXX ἐκεῖθεν ὁ κατισχύσας Ἴσρ. ist מִשָּׁם עוֹר יִשְׂרָאֵל oder מ' הַמְּאַמֵּץ, was vielleicht durch אָבִן näher gelegt wird. BALL meint, מִשָּׁם רָעָה sei aus מְרֹעֵי (parallel dem מִיָּדִי in ^{ba}) verdorben. אָבִן vielleicht aus מְאַמֵּץ (oder אָבִן ursprüngliche Randglosse an I Sam 4 1 erinnernd?), und stellt her מְרֹעֵי עוֹר יִשְׂרָאֵל; LAGARDE hatte vorgeschlagen מְרֹעֵי עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Bei alledem muss man nur fragen, wie es möglich war, dass ein so einfacher Text so entsteht werden konnte.

25 ist wieder einfach, nur dass st. וְזָאת mit Sam., LXX, Pesch. וְזָאל zu lesen ist. תָּהֶם רִבְצָת תַּחַת hat guten Sinn: der Himmel soll regnen lassen und die Tiefe unten ihr Wasser in Quellen emporschicken (DILLMANN 471).

26 בְּרַכַּת אָבִיךָ muss nach ^b heißen *die deinem Vater zu Teil gewordenen Segnungen*.

הָרִי *meiner Eltern* (so auch Targ. Onk., Pesch.) kann von הָרָה *schwanger werden* nicht abgeleitet werden. Schon der Parallelismus mit גְּבֻעוֹת עוֹלָם weist auf עַד הָרִי, was LXX voraussetzt.

Für תְּאֻזֹּת bzw. תְּאֻזֹּת legt BALL die Bedeutung *Gipfel* zu Grund — תְּאֻזֹּה = *Grenze* von תְּאֻזָּה hat schon ROSENMÜLLER vermutet (s. DILLMANN 472) — und verlangt dann st. בְּרַכַּת 2) מְרוֹם; aber für תְּאֻזֹּת *Gipfel* fehlt jeder Beleg; LXX hat übrigens auch für תְּאֻזֹּת gelesen בְּרַכַּת.

Der Sinn von 26^a ist nicht klar. Man kann mit STADE übersetzen *sie waren (sind) stärker als die ewigen Berge* etc. d. h. sie stehen fester als die ewigen Berge im Sinn von Jes 54 10, oder aber *sie überragten (überragen) die Segensfülle der ewigen Berge*, das könnte heißen, sie gehen auf viel besseres als die Erzeugnisse des herrlichen Berglands, auf Macht, Ansehen, Ehre und was die Verheissungen sonst enthalten (so DILLMANN 472).

נְיֹר אֶחָיו *der Fürst unter seinen Brüdern*, ob er nun so heisst als der Ausgesonderte, Geweihte (DILLMANN) oder als der Gekrönte (נְיֹר von נֹר Diadem), setzt jedenfalls das israelitische Königtum voraus.

FRIPP ZATW 1891, 262–266 will v. 24^b–26 als Glosse auswerfen, aus folgenden Gründen: (1) die Verse bringen ein religiöses Element in den Text, das so verdächtig ist

als in v. 18; (2) sie sind unvereinbar mit v. 8 (10), heben also die Einheit des Gedichtes auf, wobei freilich zu fragen ist, ob diese Einheit a priori vorauszusetzen ist; (3) die Ausdrücke von v. 25^b 26 kehren sämtlich in Dtn 33 13–16 wieder; (4) ohne die Entfernung von 24^b–26 hängt v. 27 übel nach. Entscheidend ist die sehr verdächtige Übereinstimmung mit Dtn 23 13–16. Dazu kommt weiter: auf den Anfang des Spruchs über Joseph trifft das Merkmal zu, das A. MÜLLER, das Lied der Debora, Königsb. Studien I 1887, 6 als Charakteristikum wirklich alter Texte nennt, nämlich dass wir ihnen „nicht viel anders gegenüberstehen als den älteren semitischen Inschriften“. Der Anfang ist ein knorriger Text, v. 25 26 verhältnismässig glatt. Eben um seiner Unverständlichkeit willen mag deshalb 24^b zu halten sein. Wenn damit ein religiöses Element in den Text kommt, so hat man sich dem eben zu fügen. Ein Anlass zum sichverwundern ist es ohnehin nicht.

27 Benjamin.

An Benjamin wird gelobt die Kriegstüchtigkeit, die auch das Königsgeschlecht des Stammes auszeichnet. Wenn **עַר** hier *Beute* ist, so ist das vielleicht auch ein Grund v. 25 f. als sekundär auszuschneiden, da dort **עַר** in der Bedeutung *Ewigkeit* steht.

28^{ab} (bis **אַרְבֵּי**) ist im Geschmack von P geschrieben, aber für P ausgeschlossen, da die Auszählung der Stämme dort längst gegeben war und ^{bz} auf den in P unmöglichen Jakobssegen zurückblickt. Der Satz ist Redaktionsklammer.

Ist dieser sogenannte Jakobssegen eine einheitliche Komposition? Das ist schon wegen der Ungleichheit der Sprache fraglich, die bei einem Teil der Sprüche glatt und leicht verständlich, in anderen, vorab bei Joseph, ungefügt und dunkel ist. Es mögen hier Sprüche zusammengetragen sein, wie sie eben da und dort im Umlauf waren. Eben damit ist die Frage nach der Zeit eine verwickelte. Die formelle Verschiedenheit legt nahe, dass die Sprüche und die jeweils darin vorausgesetzten Situationen der einzelnen Stämme nicht demselben Zeitpunkt angehören (vgl. KUENEN § 13 Anm. 16 S. 228 im Anschluss an RENAN und LAND). Der Spruch über Juda setzt das jüdische Königtum voraus; ob aber die prätendierte Machtstellung gegenwärtige Wirklichkeit oder eben nur Anspruch und Wunsch ist, lässt sich schwer entscheiden; der Vergleich Judas mit einem jungen Löwen bezeichnet Juda als aufstrebende Macht; aber ein Beweis dafür, dass der Spruch aus der Zeit Davids stammt oder auf diese als jüngste Vergangenheit zurücksieht, ist das nicht: ein solcher Spruch kann auch einen vorübergehenden späteren Aufschwung oder den blossen Schein eines solchen etwa gegenüber schlimmen Zuständen im Nordreich wieder spiegeln. Der Spruch über Joseph führt, auch wenn die Anspielung auf das Königtum nicht ursprünglich ist, in die Zeit der Syrerkriege, also ins 9. Jahrhundert. In dem Spruch über Simeon und Levi ist die Erinnerung an die Katastrophe, die über diese Stämme hereingebrochen ist, noch recht lebendig. Die Anfänge einer Priestergilde Levi sind jedenfalls noch sehr bescheiden. Der Spruch über Sebulon zeigt, dass die Heldenzeit des Stammes vorüber ist. Benjamin ist dagegen noch kriegstüchtig und hat nicht nötig, an einen andern Stamm sich anzulehnen. Ein Grund, hinter die Zeit des Königtums zurückzugehen, liegt nirgends vor. Aber eine annähernde positive Datierung ist nur bei Joseph möglich; die übrigen Angaben sind zu unbestimmt. Die Sammlung der Sprüche hat dann jedenfalls nach der Mitte des 9. Jahrhunderts stattgefunden, wenn man von Joseph aus auf das Ganze schliessen darf, noch während der Syrerkriege und, da die aramäische Gefahr als noch bestehend vorausgesetzt ist, jedenfalls vor den grossen Erfolgen Jerobeams II gegen die Syrer. STADE Gesch. Isr. I 150 denkt an die Zeit Ahabs. Auf relativ hohes Alter weist wohl auch die Sprache (DILLMANN 453), die zahlreiche ἀπαξ λεγόμενα und seltene Worte enthält (vgl. **פָּחוּ** und **הוֹתִיר** v. 4, **מְכַרָה** v. 5, **מַחַקֵּק** v. 10, **סוֹת** v. 11, **חַקְלִיל** v. 12, **מִשְׁפָּתַיִם** v. 14, **שִׁפְיֹן** v. 17, **שְׁלוֹחַ** v. 21, und dann v. 22–24), sodass die profane Haltung der Sprüche, die sich jedes Urteils über die Stämme und das Volk vom Standpunkt der Propheten aus enthalten (DILLMANN 455).

Deutlich ist der politische Standpunkt der Sprüche und vermutlich des Sammlers: es ist der des Reiches Juda. Aus der Reihenfolge der Stämme folgt das nicht: es werden vorangestellt die Leastämme dem Alter nach wie Cap. 29f., nur mit Vertauschung von Issachar und Sebulon; dann folgen die Nebenstämme, nach DILLMANN 453 in der vom jüdischen Standpunkt aus natürlichsten Reihenfolge von Süden nach Norden, dann die Rahelstämme. Die Voranstellung der Leastämme war durch die genealogische Sage gegeben. Die Reihenfolge der Nebenstämme ist nicht einmal die von Süden nach Norden, denn der zuerst genannte Stamm ist der nördlichste, ausserdem wird die Reihenfolge durch Gad unterbrochen; aber die Reihenfolge von Süden nach Norden würde gar nichts beweisen, sie wäre auch für einen ephraimitischen Autor natürlich. Dagegen wird der jüdische Standpunkt der Sprüche und des Sammlers nahegelegt durch die Beurteilung Judas, beim Wegfall von v. 25f. durch das Schweigen über das Königtum des Nordreichs, sowie durch das Schweigen über das benjaminitische Königtum.

Der Sammler ist mit keiner der Quellschriften zu identificieren. Das beweist das Nebeneinander von Jakob und Israel in v. 2 und 24^b. Für die Annahme, dass das Stück von J aufgenommen und erhalten worden ist, spricht die jüdische Herkunft dieser Quelle, auch dass v. 6 der jahwistischen Darlegung in Cap. 34 entspricht.

Dem Versuch von H. ZIMMERN, der Jakobssegens und der Tierkreis Z. f. Assyr. 1892 161—172, in dem Stück Beziehungen zu den babylonischen Vorstellungen über den Tierkreis, speciell zum Gilgames-Epos nachzuweisen, stellt BALL gewichtige Bedenken entgegen. ZIMMERN nimmt selbst nicht an, dass der Dichter oder Sammler des Stücks noch eine Vorstellung von der ursprünglichen Bedeutung der Sprüche hatte, auch ist der sagen-geschichtliche Weg, auf dem Züge des Gilgames-Epos auf die israelitischen Heroes eponymi übertragen worden wären, so weit und so dunkel, dass diese Annahme die Erklärung und Datierung nicht beeinflussen darf. Eine Frage für sich ist, ob nicht vielleicht das künstliche Schema der zwölf Stämme in Zusammenhang mit der Zwölfzahl des Tierkreises zu bringen ist.

12) Jakobs Tod und Begräbnis. Josephs Stellungnahme zu den Brüdern 49 33^{ab} 50 1—11 14—20.

Von der Frage der Zugehörigkeit von 49 33^{aa} zu P war schon die Rede. Jedenfalls gehört hierher 33^{ab}, und zwar gehört diese Partikel wegen מִשָּׁה 47 31 J.

Der Abschnitt über Jakobs Begräbnis 50 1—11 14 gehört in der Hauptsache J: vgl. יִשְׂרָאֵל v. 2, אִם-נָתַתְּ מִצְאָתִי הֵן בְּעֵינַיִךְ, v. 4; DILLMANN 474 macht auch פ' הָיָה בְּהוֹנֵי פ' v. 4 wie 44 18 geltend, in v. 4f. dreimaliges נָתַן (s. aber auch v. 17!), in v. 5f. die Rückbeziehung auf 47 29—31, בָּרַךְ v. 9 10 11. Was DILLMANN sonst noch anführt, קָרָךְ v. 8 10, Wagen und Reiter v. 9 (s. Ex 14f.), עֲלֵיכֶן קָרָא v. 11 (auch bei E, m. Hexat. 104), bleibt besser ausser Betracht. Dagegen ist zu יִשָּׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי v. 11 an den singularischen Gebrauch der Völkernamen bei J zu erinnern (m. Hexat. 107). Indessen reiner Text aus J liegt auch hier nicht vor: 10^b ist Dublette vielleicht schon zu 3^b, jedenfalls zu 10^{a7δ}; 10^b bereitet den Namen אֲבֵל מִצְרַיִם 11^b vor, KAUTZSCH-SOCIN Anm. 242 halten deshalb הָאָרֶץ בְּנֵהוּן 11^a für eine Redaktionsklammer, das hat gegen sich, dass gerade in 11^a deutliche Zeichen von J sind (בָּרַךְ und der singularische Volksname). Es ist vielmehr auch hier die Doppelheit der Relationen zu spüren. An Überfüllung kann man auch bei v. 14 denken, da 14^b (om. LXX) recht mühsam angefügt ist. Zu 2^{aa} kann man wenigstens fragen, ob es sich um die in Josephs Dienst stehenden Ärzte handelt, oder ob hier nicht ein Befehl an Sklaven und ein Auftrag an Ärzte zusammengeschweisst ist. DILLMANN 474 nimmt für v. 1—4^{aa} wegen der genaueren Kenntnis der ägyptischen Dinge mindestens Einfluss von E an. In אָרְזוּ כְּנַעַן v. 5, אָרְזוּ מִצְרַיִם v. 7, אָרְזוּ גִשְׁן v. 8 kommt vielleicht wieder die jüngste Überarbeitung zum Vorschein.

In v. 15—26 liegt in der Hauptsache E vor: vgl. אֱלֹהִים v. 19 20 24 25, עֲשֵׂה v. 20 (Ges.-KAUTZSCH²⁶ § 75n), auch כְּלָכֶם v. 21 wie 45 11 47 12, sodann die Bezugnahme auf v. 24—26 in Ex 13 19 Jos 24 32; DILLMANN 474 478 hebt die ganze Wendung אָנִי הִתְחַת אֱלֹהִים v. 21, wie 30 2, hervor. Aber auch hier kommt Berücksichtigung der andern Quelle in Frage: v. 18 schiebt sich zwischen die Bitte v. 17 und die unmittelbare Beantwortung v. 19f. un-

geschieht ein, vollends wenn v. 16 וַיֵּצֵא nach LXX Pesch. zu ändern ist; v. 19–21 kommt Joseph auf das Angebot v. 18 gar nicht zurück; sodann ist 21^{ba} und 21^{bb} eine Dublette, דָּבַר 'עַל-לֵב פ' 21^{bb} sagt 34 3 J. Ganz ungeschickt, jedenfalls neben 26^a überflüssig, steht 22^b, ein Einschub von sekundärer Hand. In 24^b ist die Erinnerung an den Schwur Gottes gegenüber den drei Vätern kaum quellenhaft (vgl. DILLMANN 479, KRÄTZSCHMAR 62): von Jakob ist vorher immer die Rede als von dem Vater (v. 16 17). Über וַיִּשְׂאֵל v. 25 s. unten zu v. 24.

2 enthält eine sachliche Unrichtigkeit: das Mumisieren der Leichen war bei den Ägyptern der Beruf einer besonderen Zunft. Über die Technik vgl. HbA 367 f. 3 וַיִּמָּלֵא LXX καταριθμοῦνται = וַיִּמְנֶה?, vgl. 13 16 (BALL). Die Mumisierung scheint eher noch längere Zeit erfordert zu haben als 40 Tage. Nach ERMAN 431 scheinen direkte Nachrichten darüber nicht vorhanden zu sein. Die Totenklage von 70 Tagen, in die aber wohl die 40 Tage der Einbalsamierung eingerechnet sind (DILLMANN 475), ist sehr lang; indessen bei vornehmen Ägyptern waren die Trauergebräuche umständlich (s. zu v. 10): die Mumie musste vor ihrer Beisetzung sogar eine Reise nach Abydos unternehmen, wo das Haupt des Osiris begraben lag (ERMAN 431 f.). Die Trauer um einen König erstreckte sich nach DIOD. I 72 auf 72 Tage. 4 Warum Joseph in einer persönlichen Angelegenheit den König soll nicht bitten wollen, ist nach 46 31 ff. nicht verständlich. Es wird die Vorstellung hereinspielen, dass ein Toter ein Haus unrein macht. וַיִּבְרָא לXX + περὶ ἐμοῦ = וַיִּבְרָא. 5 הַשְּׂבִיעֵנִי BALL mit Sam. + לִפְנֵי מוֹתוֹ. 6 בָּאֶשֶׁר הַשְּׂבִיעֵנִי BALL mit Sam. + לִפְנֵי מוֹתוֹ. Wo Jakob sich ein Grab gerichtet habe, ist nicht gesagt. Wenn er nach J in Hebron, nach E in Beerseba wohnte, jedenfalls im Süden von Kanaan. Die Machpelahöhle wird durch בְּרִיתִי jedenfalls ausgeschlossen sein. 7^b ist eine naive Übertreibung. Zu וַיִּקְנֶה בֵּיתוֹ verweist DILLMANN 476 auf 24 2. 9 רָכַב ist in diesem Zusammenhang *Kriegswagen*. Von der Benützung des Pferds zum Reiten ist in Ägypten selten die Rede; Reiterei im eigentlichen Sinn gab es im ägyptischen Kriegsheer nicht, wie aus dem Schweigen der Bildwerke zu schliessen ist (ERMAN 652). 10 גֵּרֵן הַאֲטָר ist *Wegdorntenne* (s. GES.-BUHL אֲטָר). בָּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן verlegt das Grab Israels ins Ostjordanland, was doch einen sachlichen Hintergrund haben könnte, falls nämlich Israel ein ursprünglich ostjordanischer Name ist (s. Anhang). Wie BUNSEN (DILLMANN 476), nimmt H. WINCKLER, Forschungen zur altorient. Gesch. 34 f., Gesch. Isr. I 174 Anm. 2 an, dass ursprünglich הַנְּהָר בָּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן dastand: es ist denkbar, dass dafür einem Abschreiber das geläufigere הַיַּרְדֵּן in die Feder kam. Unter diesem נְהָר versteht WINCKLER den מְצָרִים, was den Beifall von J. MARQUART, Fundamente 74 gefunden hat und sachlich zu einem Grabe im Süden von Westpalästina ganz vortrefflich passt. Eine Trauerfeier von sieben Tagen entspricht der israelitischen Sitte (I Sam 31 13 Jdt 16 24 Sir 22 12). 11 שָׂמָה: Sam. שָׂמָה. גֵּרֵן ist Jer 51 33 fem., Hos 9 2 masc. אֲבֵל מְצָרִים: die eigentliche Bedeutung von אֲבֵל ist wahrscheinlich *Platz mit Wieswachs* (s. GES.-BUHL, LAGARDE, Übers. 45). Nach HIER. Onom. sacra ist אֲבֵל מְצָרִים = בֵּית הַנְּהָלָה, ein Name, der in 'Ain Ḥaḡla und Kaṣr Ḥaḡla südlich von Jericho sich erhalten hat. Diese Gleichung des HIERONYMUS wird von DILLMANN 476 angezweifelt, von BUHL Pal. 180 als Missverständnis abgelehnt. Zweifellos redet v. 10 f. von dem Ort, an dem Jacob begraben wurde.

15 Über לו mit Imperf. s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 y, über גַּמַּל mit doppeltem Acc. § 117 bb. 16 וַיִּצְוֵה ist auffallend (BALL); LXX παρεγγίνοντο, Pesch. ܩܡܩܒܝܢ setzen וַיִּגְשׁוּ voraus. 17 אָנָּה steht im Hexat. nur noch Ex 32 31. 18 וַיִּלְכְּוּ ändern VATKE und BALL ohne ersichtlichen Grund in וַיִּבְנוּ. 19^b LXX Pesch. om. הַ, Sam. om. בִּי. 20 wiederholt Joseph die schon 45 5 ausgesprochene religiöse Beurteilung der Ereignisse und des in ihnen spielenden menschlichen Handelns. Wo Gottes Wege offen da liegen, muss die kleinliche Rachsucht der Menschen schweigen (19^b). 21 וַעֲתָה LXX καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἰωσῆφ. Der Vers setzt voraus, dass die Hungersnot noch nicht zu Ende ist, ein Widerspruch zur Chronologie von P (47 28). 23 לְאָבְרָהָם לְ: nach DILLMANN 478 wie bei לְאָמֹן 44 20. בְּנֵי שְׁלֹשִׁים sind eigentlich *Ururenkel*, wofür sonst רַבְעִים steht. BALL liest mit Sam. und Verss. בְּנֵים שְׁלֹשִׁים. Zu עַל-בְּרַכְיָי s. zu 30 3. Adoption Machirs durch Joseph heisst, dass Machir sich die Stellung eines Stammes wie Ephraim und Manasse erringt (vgl. Num 32 39f. Dtn 3 15 Jos 13 31 17 1 ff.), was ja thatsächlich auch der Fall gewesen ist. Von den Söhnen Machirs kann das aber nicht gesagt werden, auch ist das גַּם unverständlich, deshalb ist mit KAUTZSCH-SOCIN nach Sam. בְּיָמַי st. עַל-בְּרַכְיָי zu lesen. 24 אָחָיו sind nicht die Brüder im bisherigen Sinn, sondern die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 25 überhaupt. Beachte hier das Vorkommen von אָנָּכִי in E. אָנָּכִי Vordersatz eines Bedingungssatzes, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 i. Über den Schluss des Verses s. Analyse. 25 מִזֶּה Sam. und Verss. + אָתְכֶם. Über die Konstruktion des Bedingungssatzes 25^b s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 159 c. 26 וַיִּישָׂם Sam. וַיִּישָׂם, LXX, Targ. Onk., Pesch. וַיִּשְׂמוּ, GES.-KAUTZSCH²⁶ § 73 f. hält für das Kētib וַיִּישָׂם die Möglichkeit eines Passivs des Kāl offen. בְּאָרוֹן der Art. von Mas. richtig ausgedrückt (l. c. 126 r): in einen Mumienkasten, wie er gebräuchlich war. Die endgiltige Ausführung des Auftrags ist Jos 24 32 berichtet.

In der Josephsgeschichte wird der stammes- und volksgeschichtliche Hintergrund ziemlich undeutlich, wenn man von den isolirten Abschnitten Cap. 38 49 und der Adoption von Ephraim und Manasse in Cap. 48 absieht. Die letztere wird mit NÖLDEKE in SCHENKELS BL VI 104 ff. und STADE Gesch. Isr. I 164 f. so zu verstehen sein, dass gesagt werden soll, dem ephraimitischen Königtum, der „Erstgeburt Ephraims“, sei ein manassitisches vorangegangen, wie das im Königtum Jerubbaals und Abimelechs der Fall gewesen ist. Die Bedeutung, zu der die Sage den Joseph in Ägypten kommen lässt, mag ein Ausdruck der Überlieferung sein, dass das Haus Joseph bei der Eroberung des Landes eine führende Rolle spielte (Jdc 1 22 ff. und 2 1 LXX s. KAUTZSCH z. St.). Im übrigen aber ist gerade in den Josephsgeschichten die Familiengeschichte als solche durchgeführt. Die Söhne Jakobs, die ein jeder mit seinem Esel und seinem Sack nach Ägypten ziehen und dort Getreide kaufen (42 27 44 1 f. 11 13 J, 42 35 E), sind nicht mehr Heroes eponymi, sondern Privatleute. In behaglicher Breite werden Familienscenen vorgeführt, an denen die ursprüngliche volkstümliche Sage oft weniger Anteil haben wird, als die dichterische Phantasie. Dem entspricht auch der erbauliche Charakter gerade der Josephsgeschichte. Die religiös-ethische Tendenz erscheint hier nicht in einen von Haus aus andersartigen Stoff eingetragenen, sondern diesen Geschichten stehen die Ideen der prophetischen Religion ganz natürlich zu Gesicht: wie Joseph seine Brüder zur Reue bringt (42 9–21), oder, im Gegensatz zu ihrem einstigen Verhalten, zu einem Beweis aufopfernder brüderlicher Liebe (44 10–34), trägt wesentlich zur Spannung der Erzählung bei. Und der vertrauende Glaube, dass Gottes Hand in den menschlichen Dingen waltet und auch aus den Fehlern und Sünden der Menschen noch Gutes kann werden lassen, steht hinter dieser Erzählung und

würde dem Leser entgegentreten, auch wenn er 45 4 ff. und 50 20 nicht ausdrücklich bekannt würde. Darin ist es begründet, dass, wenn für einen guten Teil der übrigen Patriarchengeschichte der erbauliche und pädagogische Wert ein sehr fraglicher oder nicht mehr fraglicher ist, die Geschichte Josephs auch im christlichen Unterricht ihre Stelle behaupten wird.

Anhang zur Patriarchengeschichte.

Was P über die Patriarchen mitteilt, ist in der Hauptsache ein kurzer, trockener genealogischer Abriss, der fast nur aus Namen und Alterszahlen besteht, ein, übrigens relativ selbständiger und nach eigenen Gesichtspunkten hergestellter, Auszug. Es ist klar, dass so etwas nur für solche geschrieben sein kann, bei welchen Bekanntschaft mit dem tabellarisch zusammengestellten Material schon vorausgesetzt werden darf. Die Frage ist nur die: was ist die Vorlage. Mit voller Sicherheit, soweit es in diesen Dingen eine gibt, kann man sagen, dass P die Patriarchengeschichte von J und E, sei's schon in der Vereinigung, sei's noch in der Sonderexistenz der Quellen vor sich hatte. Sieht man von den Zahlen, den Namen von Nebenfiguren (z. B. Cap. 23; die Edomiterliste und 46 8–27 sind etwas für sich) ab, so hat P ausser der Machpelahöhle nichts, was nicht aus JE entnommen oder erschlossen sein oder als bewusste Umbildung von JE verstanden werden könnte. Der Name der Machpelahöhle aber nötigt nicht zur Annahme unbekannter anderweitiger Vorlagen und setzt noch weniger selbständige geschichtliche Erinnerungen voraus. Für die Frage nach der Bedeutung und dem geschichtlichen Wert der Patriarchengeschichte ist also ins Auge zu fassen, was J und E geben.

Die Patriarchengeschichte von J und E ist nicht Geschichte, sondern Sage. Die konkrete Anschaulichkeit vieler dieser Erzählungen ist kein Beweis für Geschichtlichkeit, sondern, wie auch DILLMANN 217 f. mit allem Nachdruck ausführt, ein Charakteristikum gerade der Sage. Die Eigenart z. B. der Josephsgeschichte gegenüber andern Teilen der Patriarchengeschichte macht dann weiter deutlich, dass die Patriarchengeschichte von JE eine ungleichmässige Verarbeitung ursprünglicher Sagestoffe ist. Diese Verarbeitung ist nicht als einfache schriftstellerische Leistung zu denken, sondern ist ein langer Process, den man sich nicht kompliziert genug vorstellen kann. Ihn im einzelnen zu verfolgen, ist nicht mehr möglich. Die vorliegenden Texte repräsentieren schon den letzten Teil des Weges. Die sehr ungleichmässig durchgeführte (vgl. z. B. Jakob und Joseph) Tendenz ist hier fortschreitende Idealisierung mit dem Ziel, aus den Patriarchen sittlich-religiöse Musterpersönlichkeiten zu machen.

Als Stoffe dieser Sagen haben wir jedenfalls in der Hauptsache alte stammesgeschichtliche Verhältnisse anzusehen. WELLI, arab. Heident. 177 und Anm. 1 macht darauf aufmerksam als auf „eine recht beachtenswerte aber nie recht beachtete Erscheinung, dass alle semitischen Volks- und Gemeinschaftsnamen singularische Substantive sind,“ während Griechen und Römer keinen wirklichen und ursprünglichen Volksnamen im Singular haben, sondern nur Ableitungen, Plurale von Gentilicien adjektivischer Natur, während ihre Jon, Dorus, Aeolus künstliche Heroes eponymi sind, die sich mit den durchaus urwüchsigen substantivischen Einheiten Moab, Ammon, Edom gar nicht vergleichen lassen. In dieser Eigentümlichkeit der semitischen Volksnamen ist „die Möglichkeit der merkwürdigen Verwischung des Unterschieds zwischen Individuen und Gesamtheiten“ begründet. Dass die Namen der zwölf Söhne Jakobs nicht sowohl Namen von Individuen sind als Namen von Stämmen, legt sich schliesslich jedem nahe. Israel ist der Name des ganzen Volks. Was ist es dann aber mit Namen wie Jakob, Isaak? Man darf selbstverständlich hier nicht Halt machen, sondern hat jedenfalls zu fragen, ob diese Namen nicht auch solcher Art sind.

Für den Namen Jakob liegt ein inschriftliches Zeugnis vor, das die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise bestätigt. In einer ägyptischen Liste, die in 118 (oder 119) leider in geographischer Unordnung zusammengestellten Namen die Gebiete aufzählt, die Dḥutmes III, etwa 1450 bei Megiddo besiegte, findet sich der Name *J'k'b'ar*. Da das

Ägyptische kein l hat, sondern l in fremden Namen mit r wiedergiebt, also *Ba'al* mit *B' r*, *El* durch 'r oder 'ar oder 'ir, so ist es kaum anfechtbar, den Namen als יַעֲקֹב *Ja'kob-el* zu transkribieren und mit dem alttestamentlichen Namen Jakob zu identifizieren, wie fast gleichzeitig unabhängig von einander W. GROFF, *Revue égyptologique* 1885, 95 ff. (s. ZATW 1888, 42) und E. MEYER ZATW 1886, 2 gethan haben. Den in derselben Liste stehenden Namen *Jšp'r* = יִשְׁפָּאֵל mit Joseph zu identificieren, hat lautliche Schwierigkeiten (ZATW 1886, 2; 1888, 45 Anm. 3). Die Erwähnung Jakobs in dieser ägyptischen Liste palästinensischer Ortsnamen ist für die Einsicht in die Entstehung des Volkes Israel und in den Charakter der Überlieferung von allergrösster Bedeutung, wie E. MEYER in der schon citierten Abhandlung ZATW 1886, 1—16 „der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme“ gezeigt hat. Die alten Namen von der Bildung יַעֲקֹב־אֵל sind sämtlich Stammnamen, so יִשְׂרָאֵל, יִשְׁמַעֲאֵל, יִרְחֻמְאֵל. Der älteste Personenne Name dieser Bildung wird der des Propheten יְחִזְקִיא sein (S. 3). Die Stammnamen bringen die betreffenden Stämme und Örtlichkeiten mit dem von ihnen verehrten Dämon (אֵל numen) in Verbindung: „der verbale Bestandteil des Namens sagt eine heilbringende Thätigkeit El's aus, die andauernd auf den Stamm oder die Lokalität gerichtet ist“ (S. 4 f.). Ein Name dieser Art ist *Ja'kob-el*; E. MEYER schwankt, ob er ihn *El ist listig* (vgl. Gen 32 26) deuten soll, d. h. „der Stammgott weiss durch seine Verschlagenheit seine Untergebenen gegen ihre Widersacher zu schützen“, oder ob er יַעֲקֹב als Denominativ von יַעֲקֹב *Lohn* und dann den Namen als *El belohnt* verstehen soll (S. 5). Dafür nun, dass יַעֲקֹב als Abkürzung von *Ja'kob-el* angesehen werden darf, ist beweisend das Nebeneinander der alttestamentlichen Lokalnamen יִבְנֵאֵל, יִבְנֵה, יִבְחֻמְאֵל, יִבְחֵה. E. MEYER wirft die Frage auf, ob nicht alle Namen der Formel יַעֲקֹב־אֵל Verkürzungen von ursprünglichem יַעֲקֹב־אֵל sind, sei's dass *El* durch Abschleifung wegfiel, oder von Anfang an nur in Gedanken ergänzt wurde.

Was ist nun *Ja'kob-el* zur Zeit Dhutmes III.? Jedenfalls nicht das später Jakob genannte, in zahlreiche einzelne Stämme zerfallende Volk. Dieses kann sich nicht unter hundert und etlichen Namen zum Teil ganz unbedeutender Orte und Gegenden verstecken. *Ja'kob-el* ist vielmehr selbst nur ein alter Stamm. Der alte Stamm ging zu Grund, sein Name hat sich erhalten, dadurch dass Elemente von ihm in die neu sich bildende Nation der Söhne Israels, nach E. MEYER speciell in den Stamm Juda (s. nachher), Aufnahme fanden (S. 7—9 in Übereinstimmung mit dem schon früher von STADE ZATW 1881, 112 ff. 347 ff., *Gesch. Isr.* I 124 ff. vorgetragenen).

Auch über das Verhältnis der beiden Namen Jakob und Israel haben STADE und E. MEYER bestimmte Vermutungen ausgesprochen. יִשְׂרָאֵל *El streitet* ist dann natürlich ebenso ein ursprünglicher Stammname, der auf demselben Weg wie Jakob zum Nationalnamen geworden ist (STADE *Gesch. Isr.* I 124). Als Sitz des Stammes Israel nimmt STADE l. c. das Ostjordanland, zu beiden Ufern des Jabbok an, namentlich die Gegend, wo die in der ältesten Zeit hochwichtige Stadt Mahanaim lag, denn gerade am Ostjordanland, an Mahanaim und Pnuel, haftet der Name Israel; E. MEYER l. c. 8 nimmt dazu das Gebirge Ephraim, da Israel nach Sukkot auch die Kultusstätten von Sichem und Bethel gründet; STADE ist dagegen der Ansicht, dass im Westjordanland keine Erinnerungen an Israel sich finden, dass Bethel eine Gründung von Jakob ist. Jakob erklärt STADE für eine westjordanische Figur. E. MEYER l. c. weist ihn speciell dem Süden des Westjordanlandes zu, da Jakob und Esau von Anfang an unzertrennlich zusammengehören. In dieser Sage erscheint Jakob fast nur als Repräsentant von Juda, denn mit Edom hatte es unmittelbar nur Juda zu thun. „Ist Jakob somit der Ahnherr Judas, so war es sehr natürlich, dass man, als das Gefühl von der Einheit der Nation erwachte und Juda als einer der Söhne Israels anerkannt wurde,“ — was sich in der Zeit Davids vollzogen hat, — „Jakob und Israel gleichsetzte.“

Namen dieser Art sind auch Isaak und Ismael, יִשְׁמַעֲאֵל *El erhört*, יַעֲקֹב *El lacht*; dieses Lachen ist nach E. MEYER ein Ausdruck seiner Gnade, vielleicht aber auch das Lachen Gottes, von dem Ps 24 redet. Ismael haftet am Brunnen Lachajro'i, Isaak an Beerseba und den Brunnen des Wadi von Gerâr. Ismael war als Stamm noch zur Zeit Davids vorhanden und J weiss noch von ismaelitischen Karawanen (Gen 37 28^b 39 1), hat überhaupt noch eine Anschauung vom Charakter des Stammes (16 12), dann verschwindet

Ismael wie Amalek, Kaleb, Kain; den spätern dienen diese Namen nur als Figuren (E. MEYER 14). Der alte südliche Stamm Isaak wird ebenfalls in Juda aufgegangen sein (ib. 15).

E. MEYER macht darauf aufmerksam, dass die jüdischen Traditionen und Einflüsse überhaupt die Grundlage der uns erhaltenen Sagengeschichte bilden. Alle ihre Gestalten, ausser Israel, stammen aus dem spätern Gebiet Juda; also der Stamm, der zuletzt zum Volk Israel hinzutrat, hat zum Material der noch vorhandenen Überlieferung am meisten beigetragen. Das hat vielleicht einen rein literargeschichtlichen Grund, nämlich dass die für die Späteren grundlegende Bearbeitung der Sagen jüdisch ist. E. MEYER glaubt aber, es habe noch etwas anderes dabei mitgespielt: die Bildung des Stammes Juda hat sich erst in fast völlig historischer Zeit unter David und Salomo vollzogen; während in eigentlichen Israel die Erinnerung an die Verschmelzung der verschiedenartigen Stämme sich nur in einzelnen Sagen, wie der von Dina, erhalten hat, war sie in Juda noch in der Königszeit lebendig (S. 12f.).

Es ist nicht zu verlangen, dass alle Namen der Sagengeschichte in solcher Weise identifiziert werden. Dass auch die Namen Lea und Rahel vermutlich alte Stammnamen sind, wurde schon erwähnt (s. zu Cap. 29 30); wenn dann Hagar (vgl. הַגָּרִי) und Keturah sicher Stammnamen sind, so ist das auch für die übrigen Weibernamen wahrscheinlich.

STADE ZATW 1881, 347—350 (wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer) hat gezeigt, dass alles dafür spricht, als Entstehungsort der genealogischen Sagen die Priesterschaften der alten Heiligtümer zu denken, an welche die Sagen geknüpft sind. Daraus erklärt sich dann auch die Anteilnahme der Sagen an nicht israelitischen Völkern und Stämmen und die Behauptung der Blutsverwandschaft mit ihnen, trotz aller Feindseligkeit: in Lachajroi, Beerseba, Hebron verkehrten eben nicht bloss israelitische, sondern auch andere Stämme. Diese Beobachtung legt nun aber eine weitere Frage nahe, nämlich ob nicht die an den Heiligtümern laftenden Namen wie Isaak und Jakob eigentlich Namen von Gottheiten sind (vgl. E. MEYER ZATW 1888, 45). Der Gottesname יְהוָה wäre der Form nach ein Analogon. Da jedenfalls ein israelitischer Stamm, Gad, den Namen einer Gottheit führt, da ferner Namen wie Esau und Edom (vgl. WELLM. Comp. 47 Anm. 2, STADE Gesch. Isr. I 120, BUHL Edomiter 49, TIELE I 279) sehr wahrscheinlich Götternamen sind, da weiter verschiedene Kultstätten zugleich Patriarchengräber und da endlich sehr deutliche Spuren des Ahnenkultus im Volk Israel vorhanden sind (vgl. STADE Gesch. Isr. I 406 452f.), so liegt es nahe, wenigstens hinter einzelnen alten Heroes eponymi der verschiedenen Stämme alte Stammesgottheiten zu suchen. Der Ausdruck פַּהַר יִצְחָק könnte dann *der von der Gottheit Isaak ausgehende panische Schrecken* sein. Solche Namen können ganz wohl zugleich Gottes- und Stammnamen sein.

Es ist bisher von Abraham und Sara nicht die Rede gewesen. Was hat man sich unter diesen Namen zu denken? Zunächst ist festzustellen, dass Abraham spürbar die jüngste Figur im Kreis der Patriarchen ist. Vor allem ist die Priorität Isaaks gegenüber Abraham zu betonen (vgl. WELLM. ProL 337f. 338 Anm. 1; KUENEN hist.-krit. Einl. § 13 Anm. 11 S. 223 f.): „die Erzählungen über Abraham und Isaak sind sich so ähnlich, dass an gegenseitige Unabhängigkeit nicht zu denken ist; die über Isaak aber sind ursprünglicher, wie das besonders schlagend aus einem Vergleich von Gen 20 2–16 mit 26 6–12 sich ergibt: die kurze und profane Version, worin Isaak der Held ist, ist die lebendigere und motiviertere, die lange und erbauliche, worin Abraham an seine Stelle tritt, steigert die mögliche Gefahr zur wirklichen, macht dadurch das Eingreifen der Gottheit notwendig und erreicht auf diese Weise eine Verherrlichung des Patriarchen, die er sehr wenig verdient hat“ (WELLM.). Die Erzählung über Abraham „lässt sich als Ausführung des in Cap. 26 angeschlagenen Themas recht wohl erklären, während man umgekehrt nicht einsieht, wie aus Cap. 20 die viel einfachere Anschauung in Cap. 26 sich entwickelt haben sollte“ (KUENEN). DILLMANN 316 macht darauf aufmerksam, dass bei Isaak der Kreis der Örtlichkeiten, an denen er sich bewegt, viel beschränkter ist, als bei Abraham, der auch mit Sichem und Bethel in Zusammenhang gebracht wird, die Jakob-Israel gehören. Vielleicht darf auch das als Beweis dafür gelten, dass Isaak in anderer Weise zum ursprüng-

lichen Bestand der Überlieferung gehört als Abraham. Wenn die Sage mit diesem freier unspringen und ihn mit verschiedenen Orten in Berührung bringen konnte, so darf man daraus wohl schliessen, dass diese Figur schon mehr künstlich in den israelitischen Sagenkreis eingefügt ist. Endlich lässt sich beobachten, dass sogar noch im Text der Quellen Abraham gelegentlich nachträglich eingefügt ist: in 46 3 (E) stellt Gott sich nur als Gott Isaaks vor; 31 42 (E) ist Abraham spürbar erst nachgetragen. Was ist nun Abraham? WELLM. Prol. I. c. hält es sogar für möglich, dass er eine freie Schöpfung unwillkürlicher Dichtung sei. Was WELLM. Prol. 337 entschieden abweist, dass Abraham ein Stammmame sein könne, lehnt E. MEYER ZATW 1886, 15 Anm. 1 nicht von vornherein ab, da Gideons Geschlecht Abi'ezer heisst. Schon dass neben dem hebräischen *Abram* (für *Abiram*, wie *Abner* für *Abiner*) noch *Abraham* sich erhalten hat, wird ein Anzeichen dafür sein, dass ein fremder Stamm an dieser Figur Anteil hat. Abraham haftet an Hebron. Hebron ist ein kalibbäischer Ort, daher haben WELLM. Prol. 338 Anm. 1 und E. MEYER I. c. für Abraham kalibbäischen Ursprung vermutet. WELLM. verweist auf das jüdische Geschlecht Ram (I Chr 2 10). E. MEYER hält Abraham für ein altes Verehrungswesen des Stammes Kaleb. STADE ZATW 1881, 349 hält Hebron für ein ursprünglich eher edomitisches Heiligtum; das würde auf edomitische Herkunft dieser Gestalt der Sage weisen. Die Vermutung, dass Abraham von Haus aus eine edomitische Gottheit sei, ist auch wegen seiner Verbindung mit Sara ausgesprochen worden. In Petra (und Bostra) in Edom wurde ein Gott verehrt, der in nabatäischen Inschriften שרר אר, bei EPIPH. Δουσαργης heisst; bei den Arabern kommt ein Dhu 'l Scharâ(i) vor (E. MEYER ZATW 1886 16, 1888 43f.; WELLM. arab. Heidnt. 45—48; LAGARDE Übersicht 92—94 Rand). Unabhängig von einander haben J. H. MORDTMANN 1873 oder 1874 (E. MEYER I. l. c. c.) und LAGARDE 1877 (in ANNEN. Studien, Abh. der Gött. Ges. 1877, 162) die Vermutung ausgesprochen, in dem Namen Dusares *Herr, Gemahl der Sara(i)* stecke die Sara der biblischen Patriarchensage und Abraham sei identisch mit dem, ursprünglich wohl edomitischen, Gott Dusares. Es mag auf sich beruhen, ob šarâ(i) eine *heilige Wildnis* ist (WELLM. I. c. 47) oder ob man an das nördlich von Aelana gelegene Gebirge al šarât (LAGARDE 93 R 1; al-šarât = eš-šera = Seir?) zu denken hat. Für die Möglichkeit der Kombination von Abraham und Dusares ist wichtiger, dass Dhu 'l Šara gar kein eigentlicher Eigenname ist, sondern ein Beiname. „Wie der eigentliche Name des Gottes lautete, dessen Beiname Dhu lŠara ist, können wir nicht wissen“ (WELLM. S. 48).

Zugleich aber erhebt sich hier die Frage, ob an diesem Punkt nicht auch ein Naturmythus in der Patriarchengeschichte zum Vorschein kommt. Es sind für diese Annahme sonst keine Anhaltspunkte da. Aber die Sage von Sara's Unfruchtbarkeit könnte Umgestaltung eines Naturmythus sein (E. MEYER ZATW 1886, 15), namentlich wenn man mit LAGARDE in Sara ein unfruchtbares, steiniges Gebirge findet. Den ethnologischen Elementen, aus denen die Patriarchensage sich niedergeschlagen hat, wäre dann ein einzelntes andersartiges zugemischt. Eine Analogie im Kleinen wäre dazu das namenlose Weib Lots.

Die Frage nach dem historischen Wert der Patriarchensagen ist nach alledem keine einfache. Rundweg ist mit STADE ZATW 1881, 347 zu sagen: der genealogische Aufriss der verschiedenen Völker, mit deren Vätern die Patriarchensage sich beschäftigt, ist als ganzer für die Frage nach der wirklichen Entstehung dieser Völker wertlos, denn Stämme und Völker „entstehen nirgends in der Welt durch Spaltung sich rasch mehrender Familien, sondern immer durch Verschmelzung von Familien und Geschlechtern“ (eine instruktive Schilderung s. bei RADLOFF, aus Sibirien I 514). Im einzelnen dagegen liegen diesen Erzählungen, oder wenigstens einem Teil wirkliche dunklere oder hellere Erinnerungen zu Grund. Aber genaue geschichtliche Erinnerungen im eigentlichen Sinn des Wortes darf man hier nicht erwarten. Die geschichtliche Erinnerung wird überall um so ungenauer, je weiter sie zurückgeht. Wenn schon die Erinnerungen an die Eroberung des Landes und die Kämpfe der Richterzeit im höchsten Mass unsicher sind, wiewielfach ist das a priori anzunehmen für eine noch ältere Zeit, für die Zeit vor dem Eindringen israelitischer Klans in Palästina. Dass die Patriarchengeschichte thatsächlich über diese

Vorzeit keinen Aufschluss giebt, erhellt schon daraus, dass gerade die Stücke, in denen ein geschichtlicher Hintergrund am deutlichsten durchblickt, am zwanglosesten als sagenhafter Niederschlag von Episoden aus dem Ringen und Kämpfen um das Land und um das Werden des Volkes verstanden werden. Es sind wesentlich zwei Fragen, auf die es im besonderen ankommt. Die eine ist die, ob es nicht denkbar ist, dass hinter den Namen der Völker und Stämme doch Einzelpersönlichkeiten stehen, die auf deren Bildung von bestimmendem Einfluss gewesen sind. RADLOFF l. c. teilt mit, dass bei den Kirgisen die durch Zusammenschluss von kleinen Geschlechtsabteilungen sich neu bildenden Geschlechter häufig den Namen des die Neubildung leitenden und vertretenden Bī (*Herr*) annehmen. Es ist denkbar, dass, wo unter ähnlichen Kulturverhältnissen sich ähnliches vollzieht, auch dieser Zug wiederkehrt. Für die Historicität der Patriarchengeschichte wäre aber nach dem Dargelegten mit dieser Voraussetzung nicht das Mindeste gewonnen. Die andere Frage ist, ob ein vorägyptischer Aufenthalt des Volks in Kanaan anzunehmen ist. Diese Frage ist mit NÖLDEKE, Im neuen Reich 1871, I 497--511, und STADE, Gesch. Isr. I 127 f. rundweg zu verneinen, wieder aus dem Grunde, dass gerade die Teile der Patriarchengeschichte, die über das Werden des Volks Auskunft geben, deutlich nur ein Niederschlag von Vorgängen bei der Einwanderung und Eroberung sind. Die Patriarchengeschichte, wie sie jetzt in J und E vorliegt, ist also eine aus Elementen sehr mannigfacher Provenienz künstlich hergestellte Substruktion der eigentlichen Geschichte des Volkes Israel; in dessen Anfänge reichen geschichtliche Erinnerungen so wenig zurück als bei anderen Völkern.

SACHREGISTER.

- Ab (= Vater), Würdebezeichnung 246.
 Abel 45 46.
 Aberglaube XVII 198.
 Abimael 107.
 Abimelech 160 162 163 176 177 178.
 Abraham (Abram) 124 126 136 137 139 144 146 147 270; sein Glaube 149.
acharit hajjamim 256.
 Achuzzat, philist. nom. propr. 177.
 Ackerbau (Feldarbeit) 45 48 49 50 56 176 180.
 Ada 53 186 187.
 Adam 57.
 Adbe'el 136.
 Adoption 196 252 253 254 255 266.
 Adullam 227.
 Ägypter 243 249 250; Ägypterinnen 232. Beraubung der Ägypter durch die Israeliten 247.
 Äthiopien 97.
 Agrarpolitik (Josephs) 250f.
 Ahnenbild 203; Ahnenkult 13 203 230 269.
 Almodad 106.
 Altarbau 82 193 213 216.
 Amalekiter 143 186 269.
 Ammon 158.
 Amraphel 142 146.
 Amulette 216 228.
 'Ana 189.
 Ananim 101.
 Aner 144.
 Anthropocentrische Denkweise 41.
 Anthropologie 12.
 Anthropomorphismus 11 15 24 38 43 111 151 153 165.
 Anthropopathismus 15 29 78 132 210.
 Antichrist 95.
 Apokalyptik (Berechnung) 117.
 Apsu 19 20.
 Aram, Aramäer 105 118 166 203; Aram Naharaim 167.
 Ararat 72 86 119.
 Arche 70 79 87 88.
 Arkiter 102.
 Arpachsad 105 114.
 Arwaditer 103.
 Aschera XVII XIX 197 f.
 Askenas 95.
 Asphalt 144 146 156.
 Asser (Ascher) 197 198 260.
 Assur 99.
 Asterot Karnaim 143.
 Astrologisches 8 9.
 Astrahasis s. Šitnapištim.
 Autochthonen 144 189 230.
 Bázav 3.
 Babel 111 113.
 Backen, Bäckerei 153 232 233.
 Backstein 110.
 Balsam 188.
 Basmath 186 188.
 Ba-u 3.
 Baum, heiliger, 43 137 141 163 217; Gottesbaum 137; Orakelbaum 138. Baum des Lebens 25 26 37 40 41 43 44 45, der Erkenntnis des Guten und Bösen 26 32 38 40.
 Baumkultus 43 138.
 Beduine s. Nomade.
 Beer lachaj roi 152 171 268 269.
 Beer seba 141 162 163 175 178 183 265 268 269.
 Begräbnis 133 135 136 264.
 Begrüssung 194 211 222 223 224.
 Benjamin 198 199 218 243 263.
 Berith (Bund) 71 73 74 75 77 84 126 128 129—132 147 150f. 178 206 207.
 Beschneidung 15 51 126 127 129 131 132 155 213 215.
 Bethel 141 184 191 216 218 268.
 Bethlehem 218.
 Bethuel 166.
 Bezirk, geweihter (Himā, Temenos) 45.
 Betyl 193.
 Bigamie 53 185 195.
 Billia 196 199 219.
 Blut 20 73 74; Bedecken des Blutes 226. Reinheit des Blutes 167. Blutgenuss 15 73 74. Blutschande 230.
 Blutrache 49 50 55 74.
 Bogenschütze 162 262.
 Bosra 190.
 Böse, das sittlich B.. 30 39.
 Brandopfer 82.
 Brautgeschenk 167 170;
 Brautverschleierung 171.
 Brudermord 46 49 50.
 Brunnen, heilige 152 162 268.
 Brunnendyll 194; Brun-

- nennamen 177; Brunnen-
trog 168; Brunnenver-
wahrung 194.
Brüderschaft 50.
Buchstaben, ihr Zahlenwert
144.
Bund s. Berith.
Bundesgenosse 144; Bundes-
pflicht 131; Bundeszeichen
75 129 132.
Bus 166.
Chamathiter 103.
Chaos 2 3 4 6 17 19 21 22.
Charan 117f.
Chawila 27 107 173.
Cherubim 37 41 44.
Chiwwiter 102 174 214.
Choba 145.
Choriter s. Horiter.
Chronologie XXII 64 66 69
71 76f. 81 86 113f. 116;
babylonische 86.
Connubium 50 174 213 227.
Cypern 96.
Dan 144 197 259f.
Dämon 125 268.
Debora 217.
Degeneration des Menschen-
geschlechts 42 53 55 68
75 78 92.
Demut 208.
Dhütmes III. 267 268.
Diaspora XXIII 126.
Dikla 107.
Dina 213 269.
Dischan 190; Dischon 189.
Dogma 12; Dogma und
Geschichte XXII 185.
Dreizahl 150.
Duma 136.
Durchbohrung des Ohres
13.
Dusares 270.
Eber 104 106.
'*ed* (78) 24.
Eden 25 26.
Edom und Edomiter 179
182 187 188f. 268 269 270;
Edoms Häuptlinge 186,
Könige 190f.
Ehe 40 42 160 165 171.
Ehebruch 139 160 219 229.
Eherecht 160 185.
Eheschluss 170 172.
- Ehrerbietung 171.
Eid 151 162; Eidesceremonie
166.
Eifersucht 161.
El olam 163.
Elam 105 142 146.
Elath 143 182.
Eliezer 144 147 148.
Elion (*el eljon*) 145.
Eliphaz 186 187.
Elisa 96.
El schaddaj 125.
Elohim 2f. 125.
Elohist, der, XVIII f.;
Abfassungszeit XIX,
Charakter XVIII, Er-
zählungsweise XVIII,
Heimat XIX, rel. und
sittl. Anschauung XVIII f.
Emanation 4.
Emim 143.
Emoriter 102 143 144.
Engel 64 192 193 207; Engel-
ehen 64 65; Engelfall 65.
Enos 57.
Entrückung Henochs und
Elias 59 60, des baby-
lonischen Fluthelden 60.
Entstehung des Volkes 198
199 230 268—271, der
Stämme 268f. 271; Ent-
stehungsort der Sagen
269.
Entwöhnung 161.
Ephraim 199 222 238 255.
Ephrata 218.
Erbreht 219 230.
Erbsünde 12 83.
Erdrpech 70 110 113.
Erek (Uruk) 99.
Ergänzungshypothese XII.
Erstgeburt 46 178 179 183.
Esau 174f. 178 179 208 211
212 269; seine Frauen 186,
Söhne 186.
Eschkol 144.
Ešer 189.
Esra XXII.
Ethisches in Paradiesge-
schichte 28 39 40.
Ethnologie 109 187 216 270.
Etymologien der Namen
XVI XVIII 46 60 111 179
184 195 197 210 260.
- Eunuch 227.
Eva 36 51 57 58.
Exkommunikation 127.
Familienfest 161.
Familiengeschichte 266.
Familienrecht 30 197 229 230.
Favoritfrau 195.
Feigenbaum 44.
Feigenblatt 32 39.
Feindschaft zwischen Men-
schen und Schlangen 33
34 35.
Feldarbeit 36 42 61.
Feldfrüchte 46.
Festgewand 180 237 243.
Fett 46.
Finsternis, eine kosmische
Grösse 3 5 9 17 21.
Firmament 6.
Fluch s. Verfluchung.
Flurname 134 144.
Flussübergang 209.
Flutsagen, ägypt. 86, ba-
bylon. 86—88; Verbreitung
der Flutsagen 89, ihre
Grundlage 89.
Fragmentenhypothese XI f.
Freigebigkeit 146.
Fremdenhass 249.
Frömmigkeit XVII 85 145.
Fünfte, der (Abgabe der
Ägypter) 236 252.
Fünfzahl 243.
Fürbitte 154.
Gad 197 199 260.
Gastfreundschaft 153 167
168 169 243.
Gebet 178 208 209.
Gebote, noachische 74.
Geburtsschmerzen 35 42.
Gehorsam—Ungehorsam 30
31 39 40 79 126.
Geist Gottes 4; der brütende
Geist 17 21.
Geld, kurantes 134.
Gelübde 216.
Gemeindeversammlung 134.
Gemeinschaft mit Gott 49
60 127 129 159.
Geographie, geogr. Vor-
stellungen, 26 27 44f. 100.
Gerar 159 162 175f. 177 178.
Gericht, Gottesgericht 49
63 72 76 111.

- Geschenk 209 211 228 242
 243 247.
 Geschlechtsgemeinschaft 45.
 Gestirne 8 9 18, = Götter-
 sitze und Götterbilder 9;
 Herrschaft der Gestirne
 17.
 Gether 105.
 Getreide 238 239.
 Gewicht 168.
 Gewissen, das 240; die Angst
 des bösen G. 32 f.
 Gewittermythus 20 21.
 Gihon 27.
 Gilead 203 204.
 Gilgameš s. Izdubar.
 Girgasiter 102.
 Gišdubar s. Izdubar.
 Gog 95.
 Goldkette 237.
 Gomer 95 f.
 Gomorrha 154 156.
 Gosen 246.
 Gott, seine Absolutheit 71,
 Allwissenheit 38, Befehls-
 wort 4 9, Beschluss 10,
 Erbarmen 72, Geist 4
 21, Gerechtigkeit 84 88,
 Gnade 132 149, Gunst 78,
 Heiligkeit 78, Milde 49,
 Missgunst und Neid 31 37
 39 41 66 67 111 112, Reue
 78 84, Ruhe 15, schöpferisches
 Thun 2 17 145,
 Transcendenz 192, Treue
 und Fürsorge 36, Über-
 weltlichkeit 17 18 78 132,
 Umgebung im Himmel
 10, Unwille und Zorn 33
 37, Walten 172, Wille 4
 17. Gott = Hirte 255.
 Gottebenbildlichkeit 11 f. 13.
 17 40 42 74.
 Gottesbegriff XVII XIX
 XX f. 17 38 f. 43 78 82
 132 155 167 210.
 Gottesbild XVIII 203 216.
 Gottesfrieden 48.
 Gottesgarten 28 38.
 Gottes (und Götter-)namen
 54 59 115 117 125 145 179
 190 197 198 206 213 269.
 Gottgleichheit 31 42.
 Götterberg 111.
- Götterkampf 67.
 Göttermahlzeit 20.
 Göttersitze 9 112.
 Götterversammlung 113.
 Grab und Grabmal 217 218
 223 253 265.
 Grundschrift, priesterliche
 XX.
 Gyges 95.
 Hadad 136 190 191.
 Hadoram 107.
 Hagar 124 151 269.
 Ham 93 94 97—104 109.
 Hamor 213.
 Hand, die rechte, 254; Hand-
 auflegung 254 f.
 Haran 117.
 Havila 98.
 Hazarmawet 106.
 Hebron 133 134 f. 141 144
 176 185 218 223 265 269 270.
 Heiligkeitsgesetz XX.
 Heiligtum, Sagen an den
 Heiligtümern, 212 269.
 Heirat 167 195 214 215;
 Schwesternheirat 185 195.
 Henoch 52 58 59 63.
 Heroopolis 249.
 Heros eponymos 267 269.
 Herrschaft des Menschen,
 über die Erde 12 42, über
 die Tiere 14 40.
 Hethiter 102 133 174 186.
 Hiddekel 27.
 Hierodulie 229.
 Hierokratie XXI.
 Himmel, die Bewohner 10,
 das Gewölbe 6 18 20 21,
 das Meer (der Ocean) 6
 9 17 85. Stimme vom
 Himmel 161 163. Gott
 des Himmels 167.
 Himmelsleiter 191 f. 193.
 Hirtenleben 205; Hirten-
 recht 205.
 Hochzeit 155 167 195.
 Hoffnung, messianische
 XXII 109, prophetische
 137.
 Honig 242.
 Horiter 186 188 f. 190.
 Höflichkeit 153 169 211.
 Hul 105.
 Hungersnot 138 245 250 266.
- Hydromantie 244.
 Hyksos 105 139.
 Jabal 53.
 Jabbok 204 209.
 Jahresanfang XXII 77,
 -zeiten 83.
 Jahwe, sein Name 125
 210, Menschenfeindlich-
 keit 112, Wohnstätte 51
 112. Befragen Jahwes
 175. Jahwepriestertum 51.
 Jahwebild 180.
 Jahweverehrung 57 58.
 Jahwezeichen 51 58.
 Jahwist, der, XVI—XVIII,
 Abfassungszeit XVIII,
 Erzählungsweise XVI.
 Gottesvorstellung XVII,
 Heimat XVII f. In-
 teressen XVI f.
 Jakob 178 183 194 199 207
 208 212 216 254 267 f. 269;
 Zahl seiner Nachkommen
 221.
 Jakobel 267 f.
 Japhet 90 91 92 93 94—97
 104 109.
 Javan 96.
 Jägerei 99 101 179.
 Ibschak 172.
 Idlaph 166.
 Jesusiter 102.
 Jerach 106.
 Jerusalem 146 163.
 Jetur 136.
 Inkubation 192.
 Insel der Seligen 27 43 44.
 Institutionen, hierokratische
 17.
 Jobab 107.
 Jokschan 172.
 Joktan 106 107.
 Jordan 140; -aue 140 141;
 -furt 208.
 Joseph 198 199 219 243 261
 263 266 267 268 (יֹסֵפִים).
 Isaak 128 132 163 177 184
 268 269.
 Ismael 128 135 151 152 268.
 Ismaeliter 223 224 225 230
 268.
 Israel 184 209 210 268.
 Issaschar (Issachar) 198 199
 259 264.

- Ituräer 136.
 Jubal 53.
 Jubeljahr 117.
 Juda 196 257 268.
 Judith 186.
 Izdubar (Gišdubar Gilgameš) 86 100 264.
 Kades 143.
 Kain, Kainiten 45 46 47 52 269.
 Kainszeichen 49 50 51.
 Kalah (Kelach) 100.
 Kaleb, Kalibbäer 269 270.
 Kalendarisches XXII 8 9.
 Kalne 99.
 Kanaan, Sohn Noahs, 89 90 91 92 93; Kanaaniter 98 102 109 133 138 147 187 227.
 Kaphthorim 97.
 Karthago 96.
 Kasluchim 102.
 Kaufbrief, -verhandlung 134.
 Kedar 136.
 Kedesche 229.
 Kedma 136.
 Kedorlaomer 142 146.
 Kemuel 166.
 Kenas 186 188.
 Keniter 50 51 52.
 Kesed 166.
 Ketura 172 269.
 Kimmerier 95.
 Kinderlosigkeit 230.
 Kinderopfer 165.
 Kirjat-Arba 133.
 Kirjathaim 143.
 Kittim 96.
 Kleid, Kleidung 36 180 224 226 228 247; Wechsel der Kleider 235 247.
 Kniesetzung 196 253.
 Konkubinat 124 151 198 219.
 Korah 186 187 188.
 Kornspeicher 238.
 Kosmogonie, ägyptische 4 19, babylonische 4 9 19 23, hebräische 6 17 18 38 41 43 67, phöniciſche 3 4 22.
 Könige, edomitische 190f., israelitische 190 257f. 260 262 263 264 266.
 Königsdomänen, ägyptische 251.
 Königsnamen 142 190f.
 Königsthal 145.
 Krankheit 160.
 Kriminalverfahren gegen Tiere 33.
 Kristallisationshypothese XIII.
 Kulturentwicklung 55 56 57 58 62.
 Kulturgut, babylonisches 22.
 Kultus XVII 46 50 73 77 79 216.
 Kultusgemeinschaft 13 48 58 127 144 148 205.
 Kultusrecht 13.
 Kultusstätte 135 137 138 163 269, Übernahme kana-anitischer 138.
 Kusch 97 98 99 107.
 Laban 168 194 199.
 Lajisch 144.
 Lamech 53, Lamechs Frauen 53, Söhne 53, Lied 55.
 Landtiere 10.
 Lea 195 199 223 264 269.
 Lebensalter, Lebensdauer 63 64 66 67 116.
 Lebensbaum 25 26.
 Lebensbetrachtung 40.
 Lebenshauch 25.
 Lebenskraut 43 44.
 Leckerbissen 180 260.
 Lehabim 101f.
 Leichenschändung 215, -zerstörung 234; Unreinheit der Leiche 265.
 Lendentuch 226.
 Levi 196 199 213 256 257 263.
 Leviratsehe s. Schwagerehe.
 Libyer 101.
 Licht, eine kosmische Grösse, 4 5 9 17 19.
 Lichtgott 4 20 21.
 Lichtnythus 9 21.
 Liebesäpfel 198.
 Lot 124 132 139 189; Lots Weib 156, Töchter 157f.
 Lotan 189.
 Lud (Lydier) 105.
 Ludim 101.
 Lus 184 193.
 Lüge 31 33; Notlüge 164, Höflichkeitslüge 169.
 Maacha 166.
mabbül 69 70.
 Machir 266.
 Magog 95.
 Mahalath 186.
 Mahanaim 207 208 209 268.
 Mahlzeit 242f.
 Makpela 134 135 265 267.
 Malak Jahwe und Malakim 151 154f. 164 255.
 Mamre 141 144.
 Manasse 199 222 233 255.
 Mandelbaum 242.
 Maruduk 4 19f. 21 67 101 112.
 Massa 136.
 Massebe XVII XVIII f. 166 193 206 213 217.
 Matriarchat 30 38 45 161 169 196 197 203 228.
 Märchen, ägyptisches, 232.
 Mechujael 52f.
 Medan 172.
 Meder 96.
 Melchisedek 145 146.
 Mensch, sein Dichten 83; seine Erschaffung 10—14 25, nach der babylonischen Kosmogonie 20 21; sein aufrechter Gang 12, Gott-ebenbildlichkeit 11f. 13, Herrscherstellung 12 14, Sünde 83; im Paradies 28.
 Menschenopfer 165.
 Menschenrassen 91 94 109.
 Menschheit, Anfänge der, 48 49 50 51; die Nahrung der vorsintflutlichen 14, der nachsintflutlichen 73; Einheit der Menschheit XXII 109, Zerteilung 109 112.
 Mesech 97.
 Messias 258f.
 Metaphysik 2 40, rabbinische 12.
 Metuschael 53.
 Mibsam 136.
 Midian 172 173 223 224 226 230.
 Migdal Eder 218.
 Mileh 259.
 Misma 136.

- Mizpa 204.
 Mizraim 98 101.
 Moab 158.
mōhar (Kaufpreis einer Braut) 167 170 195 215.
 Mond 9.
 Mondjahr 76.
 Mondkultus 119.
 Monogamie 13 40.
 Monotheismus 11.
 Moria 163 f.
 Moscher 97.
 Mose 257.
 Mumienkasten 266; Mumisierung 265.
 Mythisches, Mythologie, Mythos 3 5 8 9 10 11 17 19 21 22 28 37 38 39 41 43 56 60 64 67 111 112 157 234 f. 270.
 Na'ama 54.
 Nabatäer 135 f.
 Nacht 5, Nachtgesicht 147 163.
 Nachor 114 f. 118 167.
 Nahrung, vegetabilische 14, animalische 14 73.
 Namengebung 5 29 42 127 152, durch die Mutter 45 57 161, durch den Vater 58 59 60 128 132 f. 218 238.
 Namenveränderung 126 128 137 185 210 213.
 Naphisch 136.
 Naphtali 197 260.
 Naphtuchim 102.
 Nasenring 168.
 Nationalgefühl XVII XVIII XXII.
 Naturscheinung 75.
 Naturordnung 131.
 Naturveränderung 33 35.
 Naturwissenschaft 18.
 Nebajot 135.
 Nebenfrauen 126.
 Negeb 159 163.
 Neger 97 108.
 Neit, ägyptische Göttin 237.
nephilim s. Riesen.
nēkēba 13.
 Ner (νήρος, ni-i-ru) = 600 Jahre 86 117.
 nervus ischiaticus 211.
 Nil 27.
 Nimrod 93 99 100 f. 112.
 Ninive 100.
 Noah 60 61 76 78 89.
 Nomaden XVII 50 55 56 138 152 176 220; ihr Ideal 45 93. Nomadenlager 136, -sitte 194, -stämme 50.
 Normalalter 63 64.
 Notlüge 164.
 numen loci 162 192 193.
 Obal 106 107.
 Offenbarung 160 161 163 165; Offenbarungsstufen XVIII XXII 132. Offenbarungsweise XIX 147.
 Oholibama 186 187 188.
 Olive 82.
 Omen, böses 149 178.
 On 237.
 Opfer und Opferkult 47 74 77 f. 82 86 242 248; Opferduft 82 87, -gabe 46 193, -mahl 206 207, -stätte 48 163, -technik 47 82.
 Ophir 106 107.
 Orakel 178 192 216.
 Ostwind 235.
Pachad Jischaq 206.
 Paddan Aram 174 185.
 Palankin 205.
 Palästina 48 50 51 151.
 Palme 217.
 Paradies 24 25 26 27 39 40 43 44 51; seine Lage 27 41 44 f., seine Ströme 27 41 43, seine Wächter 37.
 Patriarch, Patriarchenbild XVII XVIII XIX 136 138 141, -Gräber 269, -Heiligkeit 124, -Religion 126, -Sitze 137 141. Die Patriarchen - Geschichte XVI XXII 267—271.
 Patriarchat 30 196 197.
 Patrusim 102.
 Peleg 106.
 Pentateuch, siehe Inhaltsverzeichnis.
 Pessimismus XVIII.
 Pfand 228.
 Pferd 250 265.
 Pflanze, Pflanzenwelt 8, -wuchs 7 19; perennierende und jährlich neu sich bildende 24.
 Phallusdienst 166 f.
 Pharao 139 222.
 Pherizziter 140.
 Philister 92 102 129.
 Phönicier 22 92 96 102 259.
 Phrat 27.
 Pichol 177.
 Pildach 166.
 Pison 27.
 Pistazien 242.
 πνεῦμα 22.
 Pniel, Pnuel 209 268.
 Polygamie 53 55 185 186.
 Polytheismus 10 21 111 112 207.
 Potiphar 227 230.
 Priesterkodex XIX—XXIII, Bestandteile XX, Entstehungszeit XXII. Grundgedanke XXI. Stil XX, religiöse Vorstellungen XXI.
 Priesterschaft 193 212 269.
 Priesterstamm 257 263; ägyptische Priester 250. Priesterland 251.
 Prophet (Abraham) XIX 154 159 162 178.
 Proselyten 74.
 Prostitution 228 229.
 Protevangelium 34.
 Psychologie 31 32 33 38 47.
 Put 97.
 Quelle, heilige 143.
 Rabe 81 82 87.
 Rache 216 226, Rachsucht 266.
 Raema 98.
 Rahel 194 199 218 253 264 269.
rakī^a 6.
 Rama 218.
 Rasieren 235.
 Raub 50; Raubvogel 149.
 Rebekka 168 176 178 217 223.
 Rechobot 100 177.
 Rechtfertigungslehre 132.
 Regenbogen 75 76 83.
 Regengott 126.
 Reguel 186 188.
 Reinheit und Unreinheit 79 84 86 126 216 243 265; der Ägypter 249.
 Reisen, das 209 247.

- Religionsmengerei 230.
 Religiosität 180.
 Rephaim 143.
 Resen 100.
 Re'ū 114.
 Reue 39.
 Reuma 166.
 Rhodus 96.
 Riese 66 67 68 144.
 Ringkampf 210.
 Riphath 95.
 Rippe des Mannes 30.
 Rodanim 96.
 Ruben XIX 195f. 218 219 256.
 Sabbat 1 6 15 24 126.
 Sabta und Sabteka 98.
 Salem 145 146.
 Salzsäule 156.
 Sara (Saraj) 118 128 133 139 159 161 270.
 Satan 38.
 Schaf 200 201 202, Schafhirt 50 51 219 249, Schafschur 203 228.
 Schamgefühl 32 33 36 39.
 Schauen Gottes 152 156.
 Schawe (שׂוּאָה) 145.
 Scheba 107.
 Schelach 114.
 Scheleph 106.
 Scheol 226.
 Schlange, Urschlange 20, im Paradies 31 33 38 44.
 Schmied 50 53; Schmiedekunst 54 55.
 Schobal 189.
 Schöpfungsmythus 17; Schöpfungstag 5f.
 Schur, die Wüste 151f. 173.
 Schutzzeichen 49.
 Schwagererei 228 230.
 Schwalbe 87.
 Schwur 150 162 163 169 178 184 207 240.
 Seba 98.
 Sebulon 198 199 259 263.
 Segenspruch und Segenswunsch 10 170 174 181 183 253 255 256.
 Seir 143 182 189 208 270.
 Seligkeit des Pharaos 139.
 Sem 90 91 92 93 104—108.
 Semariter 103.
 Serug 114.
 Sethiten 45 57.
 Šib'on 189.
 Sichem 184 199 213 216 255 268.
 Sidon 102 259.
 Siebenzahl 162 189.
 Siegelring 228 236.
 Silo 258.
 Silpa 197 199.
 Simeon 213 240 256 257 263.
 Simran 172.
 Simson 259.
 Sinear 99 142.
 Sinitier 103.
 Sintflut 68 ff. 83 ff.
 Šitnapištim-Atrahasis 79 86.
 Sittengesetz XXII 126.
 Sittlichkeit XVII XIX 179.
 Sklave 127 139 144 148 164 166 170 194f. 209; Leibsklavin 170 196f.; Staatsklaven 251. Sklavenpreis 226; Sklavenrecht 226.
 Skythen 95 97.
 Sodom 141 142 144 154 156.
 Sonne 9; Sonnenjahr 76 77; Sonnenmythus 60.
 Spekulation 21.
 Sprachverschiedenheit 113.
 Stab 229; = Scepter 258.
 Stammesehre 55; Stammzeichen 51.
 Städtegründung 52 56 58.
 Stein, heiliger, 192 193; Steinhäufen 206 207; Steinkultus 193.
 Sterblichkeit des Menschen 41.
 Stern, Sternbild 9 101 225.
 Stimme vom Himmel 161 163.
 Strafrecht 229.
 Streit um Weideplätze und Brunnen 140.
 Sukkoth 211 212 268.
 Sünde 40 48 83 183; Allgemeinheit der Sünde 83, Feigheit beim Sündigen 32, Fortschritt der Sünde 51 62, Strafe der Sünde 32 40 48 49 92 240, Werden der Sünde 39.
 Sündenfall 12 38 39 42 67.
 Sündenvergebung 149.
 Symbiose 50.
 Tachasch 166.
 Tag, Berechnung des Tages 5, rabbinische Deutung 28.
 Tagewerke bei der Schöpfung 22—24.
tanninim 9.
 Tarsis, Tartessus 96.
 Taube 81 87.
 Tätowierung 51.
tēba (תְּבָה) 69.
 Tebach 166.
tēhōm 3f. 262.
 Tema 136.
 Temperaturschwankungen 206.
 Teraphim XIX 203 204 205 252.
 Terebinthe 217 260.
 Teufel 34.
 Thamar 227 228.
 Tharah 115 117 118.
 Theman 186 187 f.
 Theodicee 183.
 Theogonie 4 21.
 Theokratie XXI.
 Theophanie XVII XXI 125 129 138 141 149 157 177 184 191 f. 210 248.
 Thimna 186 188.
 Thubalkain 54.
 Tīamat (*tēhōm*) 4 19 20 21 23 38 67.
 Tibarener 53 97.
 Tidal 142.
 Tiefschlaf 29.
 Tiere, geflügelte 9, reine und unreine 79 84 86; Tierkreis 264; Tiernamen 188 189 190 194 196.
 Tierwelt 29 69 76 131.
tikkūn sopherim 154.
tirošch (Most) 181.
 Titanen 110.
 Tod 28 35 40; Todesstrafe 127 128 229 233.
 Togarma 95.
tohu 3; *tohu wabohu* 3.
tōlēlōl 15 16.
 Tot, der Tote von Gott vergessen 128.
 Totemismus 115 152 194.

- Totenbuch 237; Totengeister 66 217; Totenklage 171 265; Totenkult 226 230; Totenopfer 217.
 Totes Meer 141 156f.
 Trauerbrauch 133 226 244 265; Trauerzeit 171 182 265.
 Traum (Nachtgesicht) 88 159 163 177 202 203; Josephs Träume 223 225. Traumdeutung 233.
 Tränkrinnen 201.
 Trinität 10.
 Troglodyten 189.
 Tubal 53 97.
 Turmbau 109 110 112.
 Übel, das 30.
 Übertretung 33.
 Unbeschnittene 129.
 Ungeheuer (Ungetüm) 9 20.
 Unglück 50.
 Unsterblichkeit 25.
 Ur-Kasdim 118 119.
 Urgeist 19.
 Urgeschichte VII 120—123.
 Urkundenhypothese, die ältere XI, die neuere XIII f.
 Ursprache 109 111 113.
 Urstand, Lehre vom, 12 40.
 Urstoff (μωτ) 19 22.
 Urwasser 19 21.
 Uz 105 166.
 Uzal 107.
 Vegetarianer 14.
 Verfluchung 33 34 49 50 51 61 82.
 Verführung 31 232.
 Vergeltung 74.
 Versuchung 32.
 Viehzüchter 200.
 Vision 148.
 Vogelprobe 81 82 84 86 87.
 Vögel 18.
 Völkertafel 93ff.
 Wagen 237 247 265.
 Wahrsagerei 200.
 Wanderung der Mythen und Sagen 22 44 113.
 Wasser, die oberen 6; die Scheidung der oberen und unteren 23; Scheidung von Wasser und Land 7.
 Wassertiere 9.
 Weib, Erschaffung des Weibes 30.
 Wein und Weinbau 61 89 90 93 121 180 259 261.
 Welt, Dreiteilung und Zweiteilung der Welt 23.
 Weltbetrachtung, religiöse 18, naturwissenschaftliche 18.
 Weltbild 5 18 19 45 71.
 Weltei 19 22.
 Welterkenntnis 18 86.
 Weltocean 4 19 71 76.
 Weltprinzip 17.
 Weltraum 18.
 Weltstoff 3 4.
 Weltwoche 117.
 Weltzeit 62.
 Wergeld 160.
 Wezir 177 246.
 Wildpret 179.
 Willensfreiheit 40.
 Wissen, das 39 42.
 Woche 24.
 Wort Gottes 4 9.
 Wunderkraft des Wortes Gottes 4.
 Zahlen der Altersangaben 61 62 63.
 Zahlensystem 62 117.
 Zahlenwert der Buchstaben 144.
 zakar (זָכַר) 13.
 Zauber und Zauberformel 4 181.
 Zauberbaum 40.
 Zehnten 145 196 236.
 Zeichen 50 51 131 149, s. Schutz- u. Stammzeichen.
 Zeitalter, das goldene 36 40.
 Zerstörung von Sodom und Gomorrha 156.
 Ziege 200 201 202; Ziegenböckchen 228.
 Zilla 53 54.
 Zoar 140 156.
 Zuchtwahl 201.
 Zuzim 143.
 Zwölfzahl 135 199 264.



Old Testament 43405. Bib.Lit.
Author Marti, Karl. Comment.O.T.
Title Handkommentar zum A. Testament. Abt. 1. Genesis. Mar

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

